This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 970,887

ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

DIE RELIGION FRIEDRICH SCHLEGELS.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER ROMANTIK.

VON

DR. WALTHER GLAWE.

BERLIN
TROWITZSCH & SOHN
1906.

Inhalt.

Seite

Literatur V
Einleitung 1

I. Periode (1794—1800):
Ästhetisierender und moralisierender Synkretismus . . . 9
Quellen 9
Religionsphilosophische Ansichten Schlegels in den Schriften:
aus den Jahren 1794—1796 12
„ „ „ 1796—1797 13
„ „ „ 1798—1800 („Athenäum") 15
„Lucinde" (1799) 38

II. Periode (1800—1808):
Ein den Übergang bildender mystischer Idealismus 41
Quellen 41
Einleitung 42
Lehre von Gott 46
Lehre vom Menschen 63

III. Periode (1808—1829):
Mystischer Positivismus 71
Quellen 71
Einleitung 72
Allgemeine philosophische Prinzipien 74
Lehre von Gott 79
Lehre vom Menschen 89
A. Der Mensch historisch betrachtet 89
B. Der Mensch psychologisch betrachtet 97

275261

Literatur.[1])

Franz Hörn, Umrisse zur Geschichte und Kritik der schönen Literatur Deutschlands. 2. Aufl. Berlin 1821.

v. Bucholtz, Zur Erinnerung an Friedrich von Schlegel. In: Hormayrs Neuem Archiv für Geschichte, Staatenkunde, Literatur und Kunst. 1829. Nr. 21 und 22.

Staudemaier, Andenken an Friedrich von Schlegel. In: Tübinger theol. Quartalschrift 1832. IV.

Hegel, Werke 1832—1845. 10, 1, 81 ff.

A. W. Schlegel, Über Friedrich Schlegel. Brief an Windischmann 1834. Sämtl. W. 8, 285 ff.

Joh. Ed. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie. 1834—53. Bd. 3, 1, 684 ff.

K. A. Varnhagen von Ense, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel. Leipzig 1836. I. Teil.

K. A. Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten. 1838. 4, 267.

Th. Echtermeyer und A. Ruge, Der Protestantismus und die Romantik. Ein Manifest. In: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. 1839. Jahrgang 2. Spalte 1953—2480.

Ernst Freiherr von Feuchtersleben, F. v. Schlegels Biographie im 15. Bande der 2. Originalausgabe seiner sämtlichen Werke. Wien 1846. (Feuchtersleben, Sämtl. W. Wien 1853. 6, Seite 248—281).

Eichendorff, Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland. 1847. S. 72 ff.

Julian Schmidt, Geschichte der Romantik in dem Zeitalter der Reformation und der Revolution. Studien zur Philosophie der Geschichte. Leipzig 1848. Bd. 2, 364—506.

[1]) Die Angabe von Schlegels eigenen Schriften vgl. zu Beginn eines jeden der drei Hauptteile.

H. Hettner, Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhange mit Goethe und Schiller. Braunschweig 1850.

Th. Mundt, Geschichte der Literatur der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1853.

J. A. Moritz Brühl, Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Leipzig 1854. S. 175—222.[2])

Helmina v. Chézy, Unvergessenes. Leipzig 1858. (Besond. I, 256ff.

Wilhelm Dilthey, Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Berlin 1858—63.

H. Ritter, Die christliche Philosophie. Göttingen 1858—59.

J. H. Schlegel, Die neuere Romantik in ihrem Entstehen und ihre Beziehungen zur Fichteschen Philosophie. Drei Lyzeumsprogramme. Rastatt 1862—64.

Preußische Jahrbücher. Bd. IX. Berlin 1862.

Biographie Universelle, Ancienne et moderne, Tome 38, 346—351. Paris et Leipzig 1863.

Nouvelle Biographie Générale. Paris 1864. Bd. 43, 539—543.

Räß, Die Konvertiten seit der Reformation. Freiburg 1866—1880.[3])

Rud. Zoeppritz, Aus Jacobis Nachlaß. Leipzig 1869. 2, 104, 110.

G. L. Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bde. Leipzig 1869—70.

R. Haym, Die romantische Schule. Berlin 1870.[4])

Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. Bd. I. Berlin 1870.

Caroline, Briefe. Herausgegeben von G. Waitz. 2 Bde. Leipzig 1871.

D. A. Rosenthal, Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert. 3 Bde. Schaffhausen 1871—72. Besond. I, 106—165.

August Koberstein, Geschiche der deutschen Nationalliteratur. 5. Aufl. Leipzig 1873. Bd. 4.

J. v. Görres, Gesammelte Briefe. München 1874. 2, 337; 3, 337.

[2]) Zum größten Teile von Feuchtersleben abhängig.
[3]) Abhängig von Feuchtersleben.
[4]) Für die erste Hälfte von Schlegels Leben.

E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1875. S. 697ff.

J. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils. Bonn 1877. Bd. I, 186ff.

L. Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon. Leipzig 1879.

Dorothea von Schlegel. Briefwechsel. Herausgegeben von Dr. J. M. Raich. 2 Bde. Mainz 1881. I, 182, 386, 406, 413, 420; II, 17, 51, 191, 212, 306, 448.

Caroline und ihre Freunde. Mitteilungen aus Briefen von G. Waitz. Leipzig 1882.

J. Minor, Friedrich Schlegels prosaische Jugendschriften, herausg. von . . . . . 2 Bde. Wien 1882.

J. Minor, Friedrich Schlegel. In den „Grenzboten". 1883, Nr. 30.

Georg Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19. Jahrhunderts. Band 2: Die romantische Schule in Deutschland. Leipzig 1887.

Dr. O. F. Walzel, Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, herausg. von . . . . . Berlin 1890.

R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890. S. 188—211.

Julian Schmidt, Geschichte der deutschen Literatur von Leibniz bis auf unsere Zeit. 4. Band 1797—1814. Berlin 1890.

Franz Muncker, Friedrich Schlegel. In der Allgem. Deutsch. Biogr. Leipzig 1891. 33, 737ff.

Deutsche Lit. Zeitung 1891. Spalte 457ff.

Rudolf v. Gottschall, Die deutsche Nationalliteratur des 19. Jahrhunderts. Breslau 1891—92.

Walzel in: Jahresberichte für neue deutsche Literaturgeschichte II, 2, 220. 1891.

F. Poppenberg, Züge zu Fr. Schlegels Bild. In: Münchner Allg. Ztg. 1892. Beilage Nr. 239.

Otto Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Auflage. Berlin 1893.

Aus dem Leben Theodor von Bernhardis. Leipzig 1893. I, 24, 27f.

Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philos. 4. Auflage, bearbeitet von Benno Erdmann 1896. §§ 314, 315.

Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. Band 6, 17—28. 2. Aufl. 1898.

Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1899.

Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik. 2. Auflage 1901. Leipzig.

Dr. C. Busse, Geschichte der deutschen Dichtung im 19. Jahrhundert. In „dem deutschen Jahrhundert" 1901. I.

Literarisches Echo 1901—02. S. 332.

Ricarda Huch, Ausbreitung und Verfall der Romantik. 1902 Leipzig.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 4. Auflage. Leipzig 1902.

F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Band IV. 9. Auflage. 1902.

Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tüb. u. Lpzg. 3. Auflage. 1903.

Reinhold Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. 2. Auflage. 1904.

Einleitung.

Zu den kräftigen Gegnern, die vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts an der Verstandesaufklärung erwuchsen, gehört die Romantik. Mit der Fülle, der Üppigkeit, aber auch mit dem Übermute der Jugend trat sie dem knöchernen und greisenhaften Rationalismus entgegen und brachte dem allmächtig gebietenden, abstrakten Verstande gegenüber wieder das Recht der unmittelbaren Empfindung und der poetischen Anschauung zur Geltung.

In der großen Zeit eine große Erscheinung, deren Licht und Glut nicht ein getrenntes Gebiet, sondern das gesamte Geistesleben der damaligen Zeit ergriff: Poesie, Philosophie und Religion reichten in ihr einander zum Bunde die Hände, und so entfaltete sich eine Regsamkeit der Geister und eine Fülle des Interesses, wie selten zuvor. Ein ungeheurer Bildungsstoff wurde aufgestapelt, Ideen auf Ideen gehäuft. Der Blick wurde aus der politisch unerquicklichen Gegenwart auf die schönere Vergangenheit gelenkt, und so der Sinn für die Geschichte erweckt und wach erhalten, an dem es der Aufklärung fehlte. Der Gesichtskreis wurde erweitert, eine in die Tiefe gehende Kritik auf historischer Grundlage herangebildet; aber auch die reichen und großen Gedanken, die das geistige Leben der Gegenwart beherrschten, wurden aufgenommen und mit feinem Gefühle bearbeitet. Die idealen Anregungen, die von Klopstock, Lessing, Goethe, Kant und Fichte ausgegangen, wurden zusammengefaßt und in Leben umgesetzt.

Ein aristokratischer Zug durchwehte das Ganze. Schönheit und Harmonie waren die Ideale, die man verehrte und begehrte, kräftige Entfaltung der Individualität das Ziel, für das man lebte und dem man zustrebte.

Viel ist über diese bedeutsame romantische Schule geschrieben worden. Gelehrte wie Dilettanten haben ihr ein-

gehendes Interesse zugewandt. Es braucht nur erinnert zu werden an die grundlegende Darstellung Hayms, an die einschlägigen Schriften von Brandes und von Ricarda Huch in neuster Zeit.

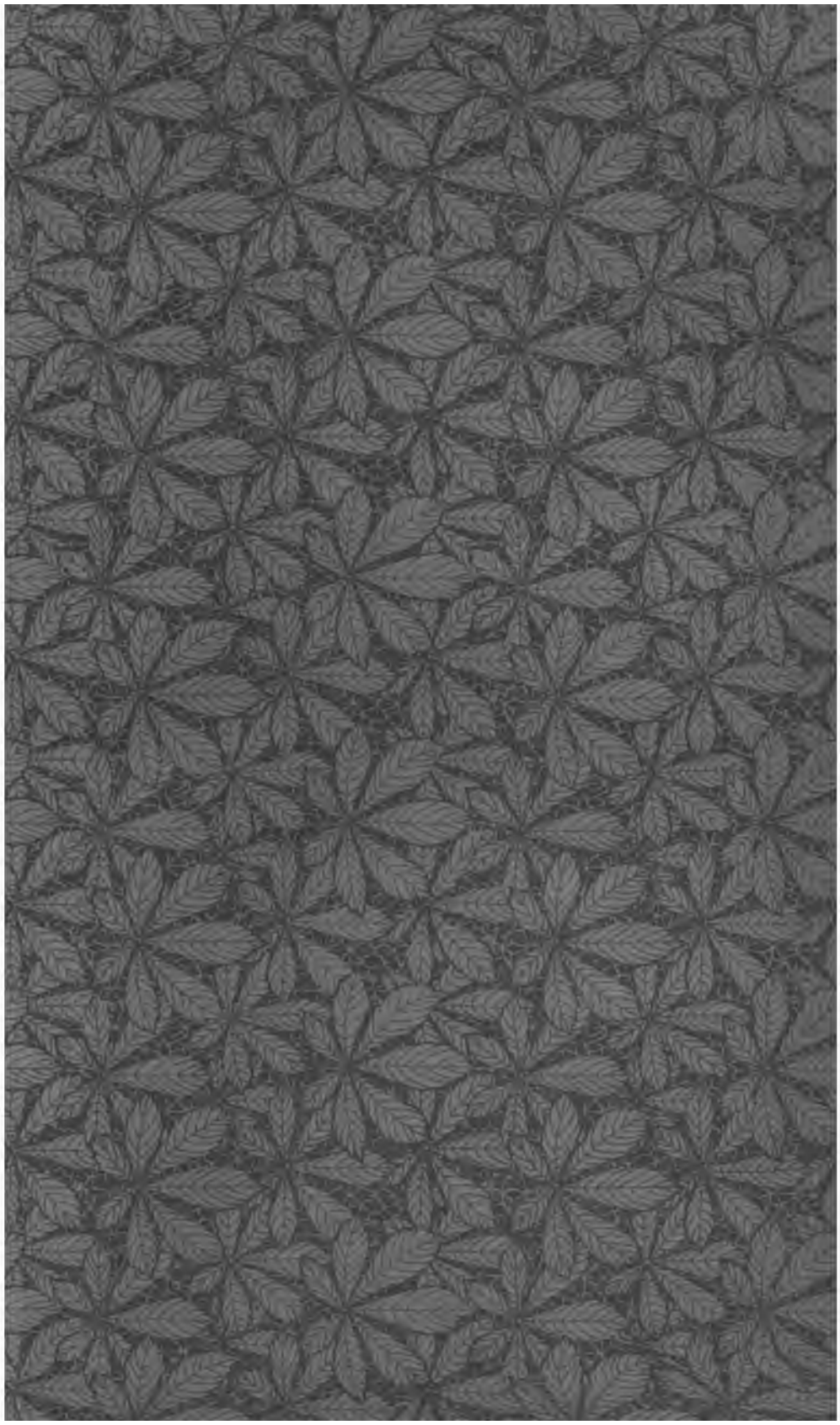
Viel muß aber auf diesem Gebiete noch geforscht werden. Immer noch fehlt es an Einzeldarstellungen, an den festen, fundamentalen Bausteinen für ein bleibendes Denkmal jener großen Epoche im Geistesleben der Vergangenheit, die gerade in unseren Tagen in Philosophie, Literatur und bildender Kunst, in Männern wie Nietzsche, Maeterlinck, Böcklin und anderen zu neuem Leben erwacht ist, so daß für heute keineswegs mehr jene Worte gelten, die Haym im Jahre 1870 schreiben konnte: „Im Bewußtsein der Gegenwart erfreut sich das, was man ‚romantisch' nennt, keinerlei Gunst."[1]) Vielmehr müssen wir bekennen, daß wir Modernen, wie kaum eine vorhergehende oder kommende Generation, die Melodien aus tiefster Seele nachsingen können, die die Romantik aus dem ewig klingenden Reiche des Denkens und Fühlens hervorgezaubert.

Durch solche Einzelforschungen wird auch die Lücke ausgefüllt werden, die wir noch immer in bezug auf die Philosophie der Romantiker oder besser der Romantik in den philosophiegeschichtlichen Werken finden, zumal da durch das helle Licht der zeitgenössischen philosophischen Größen jene Romantiker allzu sehr in den Schatten gestellt werden, die zwar selbst keine großen, produktiven Philosophen waren, aber doch in eigentümlicher, ja oft in der geistreichsten Weise die dargebotenen philosophischen Ideen in neue, anmutige Formen hüllten und sie durch Verquickung mit Literatur, Kunst und Religion nicht nur in den buntesten Farben widerspiegelten, sondern besonders auch zum allgemeinen Gute der Gebildeten machten.

Unter diesen Romantikern, die man zum Unterschied von späteren die ersten Romantiker oder wohl auch nach ihrem frühesten Hauptquartier die Jenenser Romantiker nennen könnte,[2]) steht der Philosophie am nächsten Friedrich Schlegel. In ihm kommt der philosophische Geist der Epoche am

[1]) Haym, Die romant. Schule, S. 3.

[2]) Vgl. „Das deutsche Jahrhundert", Abt. I Gesch. der deutschen Dichtg. im 19. Jhdt. von Dr. Carl Busse.



stärksten zum Ausdruck. Er ist es deshalb auch, in dem die Tendenzen der Romantiker am schärfsten hervortreten. Er hat „jede Wendung, welche das romantische Denken in dem Jahrzehnt von 1794—1804 durchgemacht hat, auf den schärfsten Ausdruck gebracht, mit übermütiger Rücksichtslosigkeit zugespitzt". Er ist „der Trommelschläger der Romantik gewesen und zeigt nach den guten und nach den schlechten Seiten hin vielleicht am vollkommensten das merkwürdige Wesen dieses interessanten Kreises".[3]) Er hat in einer bestimmten, festen Doktrin das Wesen der romantischen Schule zum Ausdruck gebracht, so dass diese zum Bewusstsein ihrer Eigentümlichkeit gelangte und ihre neue Bildung mit Mut und Selbstvertrauen nach allen Seiten hin herauskehrte. In Jena und Berlin spielte er die Hauptrolle unter den Anfängern der neuen Geistesrichtung, und nicht mit Unrecht hat ihn Rahel den Messias der romantischen Schule genannt.

Ein Philosoph im eigentlichen Sinne ist Schlegel nicht gewesen, wie er denn überhaupt nicht ein wirklich produktives Talent war: Er nahm sehr viel auf, erstickte aber fast in „dem geistigen Fett, das er ansetzte"[4]). Er ist in seinem ganzen Leben nie über philosophischen Dilettantismus hinausgekommen. Er fühlte zwar immer den Drang nach etwas Ganzem und Vollendetem in sich und strebte, seitdem er die Philosophie Fichtes kennen gelernt, mit dem vollen Eifer und der ganzen Leidenschaftlichkeit seiner sanguinischen Natur danach, ein eigenes System zu schaffen, das eine Fortbildung und zugleich Vollendung des Fichteschen Idealismus sein sollte. Er wollte, wie er selbst sagt, „einige ordentliche philosophische Quadersteine in die Welt setzen"[5]).

Aber dies war nur eines der vielen Ziele, die sein Ehrgeiz ihm steckte, die zu erreichen aber teils seine philosophische Unfähigkeit, teils seine Energielosigkeit und sein Widerwille gegen angestrengtes Arbeiten ihn hinderte. Vergebens suchte er die beiden in seinem Geiste streitenden Richtungen, den

---

[3]) Windelband, Gesch. der neuen Philos. II, 265.

[4]) „Das deutsche Jahrhundert" Abt. I, S. 15. Vgl. das mildere Urteil Diltheys in seinem „Leben Schleiermachers" I, 219 und 227.

[5]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 315.

Sinn für Kunst und Poesie einerseits und den Sinn für Philosophie andererseits zu vereinigen, welcher Gegensatz ihm schliesslich zum Gegensatz zwischen „Goethianismus“ und „Fichtianismus“ wurde. Machtlos pendelte er hin und her zwischen den beiden Polen weichlichen und phantastischen Empfindens und harten, scharfen Denkens, und so kommt er zu keinem eigentlichen, inhaltsvollen Schaffen.

Wenn er einen Stoff zu bearbeiten hat, der ihm durch Studium geläufig ist, dann bringt er es oft, ja meistens zu klarem, geistreichem Urteil. Denn er besitzt ebenso wie sein Bruder August Wilhelm ein großes Talent für Nachempfindung und einen durch das Studium des Altertums geschulten Blick für das wahrhaft Große und Schöne. Und man hat ihn deshalb mit vollem Rechte als einen „Virtuosen des Rezensententums“ bezeichnet.

Wenn Friedrich Schlegel aber den festen Boden des Gegebenen und Bekannten verläßt und sich in das Gebiet der Philosophie versteigt, wo er eigentlich, nach eigenem Bekenntnis schon seit dem 17. Lebensjahre, am liebsten weilt[6]), dann verliert er das klare Urteil und verfällt in Ideenkombinationen und Konstruktionen, bei denen weniger die peinlichste Unklarheit als die gewagte Keckheit und das vorwitzige Selbstgefühl den Leser mit Erstaunen, ja mit Unwillen erfüllen.

Obwohl er für Allgemeinheiten und konstruierende Formeln begeistert ist, besitzt er nicht die Geduld zu methodischem Denken: Er ist zu bequem, um seine Gedanken bestimmt formuliert auszusprechen, und hüllt sie, um sein laxes Verfahren zu verdecken, in eines jener farbenprächtigen Gewänder, deren ihm sein reicher aufgespeicherter Vorrat an literarischen und künstlerischen Bildungsschätzen eine große Menge zur Verfügung stellt und die er mit seinem formalen Geschick in meisterhafter Weise zu verwerten weiß.

Friedrich Schlegel ist und bleibt eben, wie Schleiermacher treffend von ihm sagt, „ein tödlicher Feind aller Formen und Plackereien“. Er bleibt immer geistreicher, witzelnder Kritiker, allenfalls ist er noch charakterisierender Historiker, nie aber wird aus ihm ein Philosoph. Es gelingen ihm, wie A. W. Schlegel über seinen Bruder an Schleiermacher schreibt, „Rand-

---

[6]) Vgl. S. W. XII, 226.

glossen zu Briefen besser als ganze Briefe, sowie Fragmente besser als Abhandlungen und selbstgeprägte Wörter besser als Fragmente".[7])

So erscheint es gar nicht wunderbar, wenn Schlegel, der außerdem immer für das Paradoxe, Übertriebene und Aufsehenerregende begeistert und zum Durchgehen geneigt ist, schließlich als Nachahmer des Franzosen Chamfort[8]) die Fragmente als die eigentliche Form der Philosophie hinstellt und so aus der Schwäche seines Geistes, fragmentarisch zu denken, eine Tugend macht.[9])

Wenn er auch später, wie im „Gespräch über die Poesie"[10]), die fragmentarische Form mit dem Dialog und schließlich mit der gewöhnlichen prosaischen Darstellungsart vertauschte, so blieb doch immer etwas Fragmentarisches an dem Denken und Reden dieses Mannes haften, der, wenn man sein ganzes Leben überblickt, selbst nur ein Fragment war.

Friedrich Schlegels philosophische Ansichten — denn von einer Philosophie kann, wie aus dem Gesagten hervorgeht, keine Rede sein — bilden ein bunt zusammengewürfeltes Konglomerat aus den entgegengesetztesten Elementen. Zu plötzlichen Wendungen geneigt und mit einer großen Vorliebe für scharfe Kontraste erfüllt, macht er in Proteuswandelbarkeit die entgegengesetztesten Stadien in seinem philosophischen Denken durch:

Aus dem Bewunderer Platos wird ein Verehrer Lessings und Schillers, ein Anhänger Kants, ein Schüler Fichtes und ein begeisterter Lobredner Goethes. Fichtes Wissenschaftslehre, Goethes Wilhelm Meister und — die französische Revolution sind ihm die drei größten Tendenzen des Jahrhunderts[11]). Auch zu Spinoza „gravitiert" er hinüber, den er zusammen mit seinem Freunde Schleiermacher studiert. Bald jedoch schließt er sich dem Kultus an, den Tieck und Novalis dem philosophus teutonicus Jacob Böhme zu teil werden ließen. Er ergeht sich in dreisten, ungeziemenden Vorwürfen gegen Kant, den er einst mit Schild und Lanze gegen vernunftwidrigen

---

[7]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 71.
[8]) Vgl. Haym, Die rom. Schule S. 166, 169, 247 ff.
[9]) Vgl. u. a. Waitz, Carol. I, 206 f.
[10]) S. W. V, 165 ff.
[11]) Vgl. „Athenäum" I, 2, 56.

Obskurantismus verteidigt,[12]) und indem er sich einbildet, ein absoluterer und universellerer Idealist als Fichte zu sein, strebt er auch über diesen seinen Lehrer hinaus, um schließlich immer mehr verwirrt, verdunkelt und verwildert, in das dunkle Gebiet der Mystik hinabzusinken, die nicht weniger des gesunden Gefühles als des gesunden Verstandes entbehrte.

So wurde aus dem Bewunderer der Objektivität der Griechen ein Anhänger des aufs höchste gespannten Subjektivismus, aus dem Feinde alles Obskurantismus ein Jünger des abenteuerlichsten, alle Vernunft hassenden Mystizismus, der schließlich, an der Durchführung seiner ins farblose Unbestimmte verschwimmenden Ideale verzweifelnd, nach langen Irrfahrten als ein steuerloses Schiff ohne Mast und Heimatsflagge in den sicheren Hafen des Katholizismus trieb, der mit seinen stillen, romantischen, geheimnisvollen Ufern „den immer Hetzenden und immer Gehetzten“[13]) schon so oft gelockt.

Doch der Zusammenbruch seiner auf eine selbständige Philosophie abzielenden Pläne war nur eine negative Veranlassung zu seinem Übertritt zum Katholizismus. Als positiver Grund kam hinzu die Neigung mehrerer Romantiker, „jene volle Durchdringung aller menschlichen Lebenstätigkeiten, welche die Romantik suchte und selbst nicht zu schaffen vermochte, in einer ähnlichen Unterwerfung der gesamten Kultur unter ein religiöses Prinzip zu finden, wie sie das Wesen des Mittelalters ausmacht.“[14])

---

[12]) In dem Aufsatz „Der deutsche Orpheus, ein Beitrag zur neusten Kirchengeschichte“ in Reichardt's „Deutschland“, St. 10. S. 49 ff.

[13]) Vgl. Waitz, Carol. II, 198.

[14]) Windelband, Gesch. d. n. Philos. II, 266.

Vgl. J. Friedrich, „Gesch. des Vatikanischen Konzils“, Bd. 1, 186 f.: „Die Segnungen des Christentums für die Völker überwältigten die Hauptromantiker so sehr, daß sie zunächst christlicher gesinnt wurden, und die großartigen Erscheinungen, namentlich auch der Kunst, im Mittelalter machten sie zu Katholiken. So wurde das Mystische ein charakteristischer Zug der Romantik und das mittelalterliche Papsttum eigentlich ihr Ideal.“ — Eine sehr oberflächliche Begründung.

Vgl. ferner: D. A. Rosenthal, Convertitenbilder I, 111 f.

Eichendorff, Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren rom. Poesie in Deutschland. S. 72 ff.

Th. Mundt, Geschichte der Literatur der Gegenwart. 2. Aufl.

Aus dieser kurzen Charakteristik des Seins und Schaffens Friedrich Schlegels erhellt zur Genüge, daß Varnhagen von Ense Recht hat, wenn er sagt: „Es gehört Mut, feste Besonnenheit, tiefes Studium und reicher Sinn, vor allem aber die freieste Übersicht dazu, um sich in dieser aus Widersprüchen, Verwicklungen, Seltsamkeiten, Verstecknissen und Unregelmäßigkeiten aller Art zusammengesetzten Natur zurechtzufinden, wo Gespenster, Dämonen und Genien durcheinanderschwirren, die Lucinde und Karl der Große, Alarcos, Maria, Platon, Spinoza und Bonald, Anbetung und Verdammnis Goethes, Revolution und Hierarchie, in größter Abwechselung sich begegnen.“[15])

Wie bei mehreren, ja wohl bei den meisten Anhängern der romantischen Schule das religiöse Moment immer wieder in den Vordergrund tritt und sich deutlich die teils bewußte, teils unbewußte Neigung zeigt, die Quintessenz ihres Denkens und Empfindens in eine religiöse Formel zu bringen, so macht sich dieses religiöse Interesse, das mit einem philosophischen Interesse Hand in Hand geht, auch ganz besonders bei dem Manne geltend, der unter allen Romantikern — d. h. den Angehörigen des engeren Jenenser Kreises — der Philosophie am nächsten stand, der die verschiedensten philosophischen und religiösen Wandlungen durchgemacht hat und zu dem größten Theologen des 19. Jahrhunderts, zu Schleiermacher, freundschaftliche Beziehungen unterhielt,[16]) die, wenn auch später getrübt, doch noch bis Ende des Jahres 1817 aus dem gegenseitigen Briefwechsel beider Männer nachweisbar sind.

Während bis jetzt fast nur Schlegels ethische und ästhetische Ansichten einer eingehenden Betrachtung, so auch von Haym, gewürdigt worden sind, wird vielleicht gerade die Darstellung seiner religionsphilosophischen Ansichten, in denen auch jene häufig wiederkehren, zur Kenntnis und zum Verständnis dieses merkwürdigen Mannes beitragen, ja sein eigentümliches Wesen am kräftigsten zum Ausdruck bringen, zumal wenn sie im ganzen Verlaufe ihrer Entwicklung verfolgt werden und man sich nicht beschränkt auf seine erste Epoche, wie Haym es fast durchgehends getan, indem er absichtlich nur das Ent-

[15]) „Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel“ 1, 225/26.

[16]) Vgl. Dilthey, Aus Schleiermachers Leben, Bd. III, S. 428 u. 436, und Waitz, Carol. I, 232.

stehen und die Blütezeit der Romantik zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hat.

Es sind in der Entwicklung der religionsphilosophischen Ansichten Friedrich Schlegels ebenso wie in seinem philosophischen Denken drei Hauptphasen zu unterscheiden:

I. Ein ästhetisierender und moralisierender Synkretismus.
II. Ein den Übergang bildender mystischer Idealismus.
III. Ein mystischer Positivismus.

I. Periode.

(1794—1800.)

Asthetisierender und moralisierender Synkretismus.

Quellen:[1])

A. Schriften, die aufgenommen sind in die gesammelten Werke:[2])

„Vom künstlerischen Werte der griechischen Komödie“ 1794. S. W. IV, 22ff. Zuerst gedruckt in der ‚Berliner Monatsschrift‘ 1794, Dezemberheft S. 485ff.

„Über die Grenzen des Schönen“ 1794 (nach Haym richtig 1795). S. W. IV, 116ff. Zuerst gedruckt in dem ‚Neuen teutschen Merkur‘ von Wieland 1795. Band II, S. 79ff.

„Über die Diotima“ 1795. S. W. IV, 71ff. Zuerst gedruckt in der ‚Berliner Monatsschrift‘ 1795 Juliheft S. 30ff. und Augustheft S. 154ff.

„Über das Studium der griechischen Poesie“ 1795/96. S. W. V, 21ff. Zuerst vollständig gedruckt in der Schrift: ‚Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das klassische Altertum von Fr. Schlegel‘ I. (und einziger) Band. Neustrelitz 1797.

---

[1]) Eine Angabe sämtlicher von Friedrich Schlegel stammenden Schriften findet sich bei Goedeke, „Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung“. Bd. 6, S. 20ff.

[2]) Wien 1846. 2. Ausgabe in 15 Bänden.

Nicht alle Schriften Schlegels finden sich in seinen „Sämtlichen Werken“, in denen auch der Text der älteren Aufsätze, die Aufnahme gefunden haben, „bald mehr, bald weniger, im ganzen aber so sehr und so absichtsvoll umgewandelt ist, daß man ihn zwar zum Zeugnis für die Gestalt des späteren, aber schlechterdings nicht brauchen kann, um den früheren Schlegel kennen zu lernen“. Vgl. Haym S. 179 Anmerkg. u. S. 227 Anmerkg.

‚Gespräch über die Poesie" 1800. S. W. V, 165ff. Zuerst gedruckt im ‚Athenäum' III, 1, 58ff. u. III, 2, 169ff.

Gedichte. S. W. IX u. X.

B. Schriften, die nicht aufgenommen sind in die gesammelten Werke:

„Rezension der Schrift: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorcet." 1795. In dem ‚Philosophischen Journal, hgg. von Niethammer'. 1795 Neu-Strelitz. 3. Bd. 2. Heft S. 161ff.

„Rezension des Woldemar von Jacobi" in Reichardts Journal ‚Deutschland' Berlin 1796. 3. Bd. S. 185—213.

„Rezension der vier ersten Bände des philosophischen Journals, hgg. von Niethammer." In der ‚Allgemeinen Literaturzeitung vom Jahre 1797', hgg. von Schütz und Hufeland. Jena und Leipzig 1797. 1. Bd. Nr. 90—92 (abgedruckt im 1. Bde. der „Charakteristiken und Kritiken", hgg. von August Wilhelm Schlegel u. Friedrich Schlegel. Königsberg 1801. S. 47ff.).

„Georg Forster. Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker." Im ‚Lyceum der schönen Künste', hgg. von Reichardt. Berlin 1797. I, 1, 32ff. (abgedruckt im 1. Bde. der „Charakt. u. Krit.").

„Über Lessing." Im ‚Lyceum der schönen Künste', hgg. von Reichardt. Berlin 1797. I, 2, 76ff. (abgedruckt im 1. Bde. der „Char. u. Krit.").

„Fragmente." In der Zeitschrift ‚Athenäum', hgg. von A. W. Schlegel u. Friedrich Schlegel. 3 Bde. 1798—1800 Berlin. 1798. I, 2, 3—146.

„Über die Philosophie. An Dorothea." Im ‚Athenäum'. 1799. II, 1, 1—38.

„Notizen" (Anzeige von Schleiermachers Reden). Im ‚Athenäum'. 1799. II, 2, 289—300.

„Ideen." Im ‚Athenäum' 1800. III, 1, 4—33.

„Über die Unverständlichkeit." Im ‚Athenäum' 1800. III, 2, 335—352.

Fragmente aus den Jahren 1796ff. In ‚Friedrich Schlegels philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts. Aus dem Nachlaß hgg. von C. J. H. Windischmann'. 2 Bde. Bonn 1836/37. Bd. II, 405—427.

„Lucinde.“ Ein Roman von Fr. Schlegel. 1799 u. 1835 (2. Ausgabe). Berlin bzw. Stuttgart.

C. Briefe:

‚Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder A. W., hgg. von Dr. Oscar Walzel.‘ Berlin 1890.

‚Caroline. Briefe an ihre Geschwister .... nebst Briefen von A. W. und Fr. Schlegel u. a. Herausgegeben von G. Waitz.‘ Leipzig 1871.

‚Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Hgg. von Wilhelm Dilthey. 4 Bde. Berlin 1860—1863. (Besonders Bd. III.)

Briefe Fr. Schlegels an Schiller, hgg. in den Preußischen Jahrbüchern Band IX, 225ff. Berlin 1862.

‚J. G. Fichtes Leben und liter. Briefwechsel‘, hgg. von I. H. Fichte. Sulzbach 1830. 2. Aufl.: Leipzig 1862.

Die erste Äußerung Schlegels,[3]) in der eine religionsphilosophische Ansicht zum Ausdruck kommt, findet sich in dem aus dem Jahre 1794 stammenden Aufsatze „Vom künstlerischen Wert der alten griechischen Komödie". Schlegel erblickt hier in der höchsten Seelen- und Geistesfreude, die „nichts anderes ist, als das begeisterte Gefühl und Mitgefühl von der unendlichen Lebensfülle und überströmenden Schöpferkraft der Natur",[4]) die sinnbildliche äußere Erscheinung des Guten, des gesunden, vollkommenen Lebens, zugleich aber auch ein Bild von dem vollkommenen inneren Dasein des unendlichen Wesens. Es spricht sich ein romantisch gestimmter, pantheistisch schillernder geistiger Hedonismus in diesen Worten aus, die überdies an Spinoza erinnern, der in der Freude den Übergang des Menschen zu größerer Vollkommenheit erblickt.[5])

Ein ebenso zwischen ethischer und ästhetischer Bestimmung schwankender Gottesbegriff[6]) zeigt sich in den aus dem Jahre 1795, bezw. 1795/96 stammenden Abhandlungen „Über die Grenzen des Schönen" und „Über das Studium der griechischen Poesie". Das Schöne ist Schlegel hier die angenehme, sinnliche Erscheinung des Guten, des Göttlichen oder des Ewigen. Gott ist ihm das höchste Urbild des unvergänglichen Schönen, zu welcher Vorstellung der Mensch durch die Ahnung eines „Überflusses von Güte, Geist und Fülle" gelange, der die „Lücke jenseits der Grenzen des Wissens" ausfüllt, eine Erklärung, die in ihrer Oberflächlichkeit zwar ganz dem Manne entspricht, der dem „systemlosen lyrischen Philosophieren"[7]) das Wort redet, in der man aber doch auch eine schwache Beziehung zu Kant finden kann, insofern dieser seinen Gottes-

[3]) Fehlt bei Haym.
[4]) S. W. IV, 24 f.
[5]) Vgl. R. Falckenberg, G. d. n. Philos. S. 118.
[6]) Fehlt bei Haym.
[7]) „Über die Diotima", S. W. IV, 98.

begriff aus der Idee ableitet, welche die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft, nur daß bei Schlegel an die Stelle der letzteren mehr die ästhetische Vollkommenheit tritt und sich so der Einfluß von Schillers ästhetischen Briefen auf Schlegels Gedankenentwicklung verrät. —

Nicht der Gottesbegriff, sondern der der Religion ist es, der in den Schriften der folgenden Jahre an vereinzelten Stellen Beachtung findet, und zwar zunächst fast nur im Zusammenhange mit der Moral. Das, was Schlegel in seinem Aufsatze über Jacobis philosophischen Roman „Woldemar" als Religion erscheint, ist „Andacht, ehrfurchtvolles Vertrauen auf den Allgerechten, liebevoller Dank zu dem Allgütigen". Diese Religion ist ihm der reinste Erguß und der schönste Lohn höherer Sittlichkeit; nicht aber sei sie als Mittel der Sittlichkeit und als „Krücke des gebrechlichen Herzens" zu betrachten.[8])

Dieselbe Ansicht von der Religion spricht Schlegel aus in der im folgenden Jahre 1797 abgefaßten „Rezension der vier ersten Bände des philosophischen Journals, hgg. von Niethammer". Er sieht auch hier[9]) in der Religion mehr eine beneidenswerte Belohnung als ein pflichtmäßiges Hilfsmittel der Tugend. Der gesamte religiöse Zustand eines Individuums wird durch das Maß seiner wirklichen Moralität, d. h. durch den Grad seiner Annäherung an das Ziel der Sittlichkeit bestimmt, woraus einerseits folgt, daß es widersinnig ist, Menschen durch die Religion moralisieren zu wollen, andererseits, daß jeder Stufe der sittlichen Bildung eine Stufe der religiösen entspricht, d. h. daß die Religion einer unendlich fortschreitenden Entwicklung unterliegt. Da es nun eine charakteristische Eigenschaft des „Christianismus" sei, „allen alles sein zu wollen und für jede Stufe der sittlichen Kultur, vom Halbtier bis zum Weisen, auf angenehme Art zu sorgen", so sei, wie Schlegel folgert, der Christianismus vorzüglicher als die anderen Religionen, welche ihren Ansprüchen auf Universalität nicht Genüge leisten konnten, weil sie aus zu einfachen Bestandteilen entsprungen wären. Diese Religion bedarf nun, nach Schlegels weiteren Ausführungen, ebenso wie die Theologie „wegen des selbst

[8]) Reichardts Journal „Deutschland", 3 Bd., S. 209, und „Charakt. und Krit." I, 39 f.

[9]) Allg. Literaturzeitung, hgg. von Schütz und Hufeland 1797, 1, 715 ff. und „Charakt. und Krit." 52 ff., 57 ff.

dem freien Glauben ursprünglich anklebenden Scheines der Objektivität" der steten und scharfen Zensur der kritischen Philosophie. Sie ist ihm ferner ein Produkt der Freiheit. Ja Schlegel geht noch weiter und sagt: „Je freier, je religiöser", betont aber ausdrücklich, daß er diesen Ausdruck nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität bezogen wissen will.

Wenn Haym behauptet,[10]) daß diese Äußerungen Schlegels über die Religion „im wesentlichen nicht über den Standpunkt der Kantschen und Fichteschen Philosophie hinausgehen", so trifft dies insofern zu, als beide Philosophen ihrer Bestimmung des Religionsbegriffes den Begriff der Moral zugrunde legen und Kant besonders ganz ausdrücklich die Religion unter die Kontrolle der kritischen Philosophie gestellt wissen will. Daß die Religion aber, wie Schlegel lehrte, eine Belohnung und nicht ein Hilfsmittel der Tugend sei, widerspricht völlig der Ansicht Kants, der in ihr nichts als ein Beförderungsmittel der Sittlichkeit sieht.[11]) Auch sucht Schlegel, wie auch Haym ergänzend hinzufügt, „das allgemein Vernünftige und Sittliche durch das Historische und Individuelle zu modifizieren".

Ähnliche Gedanken über die Religion und ihr Verhältnis zur Sittlichkeit kommen auch in dem Aufsatz „Über Lessing", der ebenfalls in das Jahr 1797 fällt, zum Ausdruck. Schlegel betont auch hier[12]) in bezug auf die Religion das Gesetz der Entwicklung und das Recht der Individualisierung und der subjektiven Freiheit gegenüber dem Vorurteil einer objektiven und herrschenden Religion. Er rühmt zwar Lessings Liberalität in theologischen Dingen, macht es ihm aber zum Vorwurf, daß er in einseitiger Weise im „Nathan" eine, wenn auch nicht förmliche, so doch ganz bestimmte Religionsart, die freilich voll Adel, Einfalt und Freiheit sei, als Ideal ganz entschieden und positiv aufgestellt hat. Er bezweifelt, ob man Lessing von dem Vorurteil jener objektiven und herrschenden Religion ganz freisprechen darf und ob er den großen Satz seiner Philosophie des Christianismus, daß für jede Bildungsstufe der ganzen Menschheit eine eigene Religion gehöre, auch auf Individuen angewandt und ausgedehnt und so die Notwendigkeit unendlich vieler Religionen eingesehen habe. —

[10]) Haym, Die rom. Schule, S. 480.
[11]) Vgl. R. Falckenberg, Gesch. d. n. Philos., S. 337.
[12]) „Lyzeum der schönen Künste" II, 126, und „Charakt. u. Krit." I, 217/18.

Alle die angeführten Äußerungen Schlegels über die Religion treffen das Wesen dieser nicht in der Mitte, sondern bewegen sich immer nur um ihren eigentlichen Gegenstand in mehr oder weniger großer Entfernung herum. Eine um so klarere und umfassendere Einsicht in sein religionsphilosophisches Denken hoffen wir dagegen auf Grund brieflicher, in diese Zeit fallender Äußerungen aus den Schriften der folgenden Jahre zu gewinnen, die in der mit seinem Bruder August Wilhelm gemeinschaftlich herausgegebenen Zeitschrift „Athenäum" enthalten sind.

Fr. Schlegel schreibt im März 1798 nachdrucksvoll und selbstbewußt an seinen Bruder: „Hat Hardenberg mehr Religion, so habe ich vielleicht mehr Philosophie der Religion. Und soviel Religion wie Du, bringe ich auch noch zusammen."[13]) Im Oktober desselben Jahres stellt er sich sogar auf gleiche Stufe mit Hardenberg, indem er prahlend an Caroline schreibt: „Mir kommt es vor, als ginge die moderne Geschichte jetzt noch einmal an und als teilten sich alle Menschen von neuem in Geistliche und in Weltliche. Wir sind Geistliche, Hardenberg, Dorothea und ich. — Im Ernst, meine Religion fängt an, aus dem Ei ihrer Theorie auszukriechen."[14]) Schlegels Einbildung geht noch weiter. Er fühlt sich mitberufen, die Aufforderung und Weissagung zu erfüllen, mit welcher Schleiermacher seine „Reden über die Religion" geschlossen, daß zu dieser Zeit, welche so offenbar die Grenze sei zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge, neue Bildungen der Religion hervorgehen müßten.[15])

Wohl unter dem unmittelbaren Eindruck dieser Worte schrieb Friedrich Schlegel an seinen Bruder August Wilhelm (7. Mai 1799): „Mit der Religion, lieber Freund, ist es uns keineswegs Scherz, sondern der bitterste Ernst, daß es an der Zeit ist, eine zu stiften. Das ist der Zweck aller Zwecke und der Mittelpunkt. Ja, ich sehe die größte Geburt der neuen Zeit schon ans Licht treten; bescheiden, wie das alte Christentum, dem man's nicht ansah, daß es bald das römische Reich verschlingen würde, wie auch jene große Katastrophe in ihren weiteren Krisen die französische Revolution verschlucken wird,

[13]) Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 368.
[14]) Waitz, Caroline . . I, 223/24.
[15]) Schleiermachers „Reden", 3. Ausg., S. 427 f.

deren solidester Wert vielleicht nur darin besteht, sie inzitiert zu haben."[16])

Aber die großen Hoffnungen, die jene Briefstellen erwecken können, erfüllen sich nicht. Schlegel bleibt nur bei Anläufen und Plänen stehen, was gleich die „Fragmente" beweisen werden, die im Jahre 1798 in der Zeitschrift „Athenäum" erschienen.

Die religiösen Gedanken, die Schlegel hier ausspricht, enthalten zunächst Anklänge an Äußerungen in den oben erwähnten früheren Abhandlungen. Die Religion ist ihm meistens nur ein Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung. Sie ist ihm ein Produkt der Freiheit, ja er identifiziert sie schließlich ganz mit der Freiheit, wenn er in wörtlicher Übereinstimmung mit der schon erwähnten Rezension des philosophischen Journals sagt: „Je freier, je religiöser."[17])

Er hebt wiederum das Recht der Individualisierung der Religion hervor, wenn er erklärt: „Die Religion ist schlechthin groß wie die Natur; der vortrefflichste Priester hat doch nur ein kleines Stück davon. Es gibt unendlich viele Arten derselben, die sich jedoch von selbst unter einige Hauptrubriken zu ordnen scheinen."[18]) Schlegel scheint nun wirklich eine etwas tiefere religiöse Empfindung an den Tag zu legen, wohl unter dem Einfluß Schleiermachers und Hardenbergs, wenn er in der Fortsetzung des eben angeführten Fragmentes solche unterscheidet, die am meisten Talent für die Anbetung des Mittlers, für Wunder und Gesichte haben, sodann solche, welche mehr von Gott dem Vater wissen und sich auf Geheimnisse und Weissagungen verstehen, endlich solche, die an den heiligen Geist und somit an Offenbarungen, Eingebungen usw. glauben. Doch das religiöse Moment, das dieser Unterscheidung zugrunde zu liegen schien, verschwindet sofort, indem Schlegel die ersten als Schwärmer oder Poeten, die anderen als Philosophen, die nicht viel von der Religion, am wenigsten von ihrer eigenen reden, und die letzten als künstlerische Naturen bezeichnet und so eigentlich nur seine in der Ästhetik gewonnenen Einteilungsprinzipien auf das Gebiet der Religion überträgt, was sich auch in dem

[16]) Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 421.
[17]) Athenäum I, 2, 63.
[18]) A. a. O. I, 2, 92f.

Schluß desselben Fragmentes ganz deutlich zeigt, wo er sagt: „Es ist ein sehr natürlicher, ja fast unvermeidlicher Wunsch, alle Gattungen der Religion in sich vereinigen zu wollen. In der Ausführung ist's damit aber ungefähr wie mit der Vermischung der Dichtarten. Wer aus wahrem Instinkt zugleich an den Mittler und an den heiligen Geist glaubt, pflegt schon die Religion als isolierte Kunst zu treiben, welches eine der mißlichsten Professionen ist, die ein ehrlicher Mann treiben kann. Wie müßte es erst einem ergehen, der an alle drei glaubt!"

Ebenso betrachtet Schlegel in diesen „Fragmenten" das Christentum durch die Brille der Ästhetik. Er bezeichnet in einem Fragment,[19]) dessen Keime zum Teil schon in dem aus seinem ersten Jenenser Aufenthalt stammenden Bruchstück eines Aufsatzes „Über Jacobi"[20]) enthalten sind, den Katholizismus als das naive und den Protestantismus als das sentimentale Christentum und rechnet diesem nicht nur seine polemische, revolutionäre Gesinnung, sondern ganz besonders das als positives Verdienst an, daß er durch die „Vergötterung" der Schrift die einer „universellen und progressiven Religion" auch wesentliche Philologie veranlaßt habe. Nur an „Urbanität" fehle es noch dem protestantischen Christentum. Damit auch diese erreicht werde, schlägt er vor, einige biblische Geschichten „in ein homerisches Epos" zusammenzuschmelzen, andere „mit der Offenheit des Herodot und der Strenge des Tacitus im Stil der klassischen Historien" darzustellen oder die ganze Bibel als das Werk eines Autors zu rezensieren.

Dieses freie Umspringen mit der Bibel erscheint nicht wunderbar bei dem Manne, der immer wieder betonte, daß nichts unterlassen werden dürfe, was „die Religion liberaler machen" könnte.[21]) Das Auffallende und Paradoxe an diesem Vorschlage aber liegt darin, daß Schlegel, der immer Subjektivität, ja die „raffinierteste Bewußtheit" gefordert, hier plötzlich das Verlangen nach Objektivität, „nach einem objektiven, unbewußten Grunde" für die religiöse Anschauung verrät, ein Verlangen, das schon in seiner oben erwähnten Absicht, eine Religion zu stiften, zum Ausdruck kam, das aber allerdings

[19]) Athenäum I, 2, 62f.
[20]) Bei Windischmann II, 418.
[21]) Athenäum I, 2, 63.

hier wie dort schließlich doch nur auf den willkürlichsten Subjektivismus hinausläuft und deshalb um so paradoxer erscheint.

Unter Christentum im allgemeinen versteht Schlegel das, „was die Christen als Christen seit achtzehn Jahrhunderten machen oder machen wollen." Der „Christianismus", den er auch „universellen Zynismus" nennt, ist ihm zwar ein Faktum, „aber ein erst angefangenes Faktum, das also nicht in einem System historisch dargestellt, sondern nur durch divinatorische Kritik charakterisiert werden kann."[22]) Das wissenschaftliche Ideal dieses „Christianismus" erblickt er in einer Charakteristik der Gottheit mit unendlich vielen Variationen.

Lassen die angeführten Fragmente über Religion und Christentum noch irgend eine Ansicht erkennen, so verlieren sich Schlegels Äußerungen über Gott und Christus ganz ins Unbestimmte. Das eine Mal ist ihm Gott „nicht bloß ein Gedanke, sondern zugleich auch eine Sache, wie alle Gedanken, die nicht bloß Einbildungen sind," und findet es selbstverständlich, daß, „da alle Sachen, die recht Eins sind, zugleich drei zu sein pflegen," es auch mit Gott sich ebenso verhalte.[23]) Das andere Mal ist ihm jedes unendliche Individuum Gott. Ja, er macht alle Ideale zu Göttern und bezeichnet deshalb auch das Verhältnis des wahren Künstlers und des wahren Menschen zu seinem Ideale als Religion, als „inneren Gottesdienst," in welchem jene selbst Priester sind.[24])

Noch klarer als in seinen Äußerungen über Gott tritt Schlegels Unklarheit und Verständnislosigkeit in religiöser Hinsicht in seinen Aussprüchen über Christus zu Tage. Es klingt seltsam, ja vielleicht trivial genug, wenn er Christus die Madonna zur Seite stellt und ihr dasselbe Recht einräumt, das jenem zuteil wurde, „a priori deduziert" zu werden. Er hält es für einseitig und anmaßend, daß es gerade nur einen Mittler geben soll: „Für den vollkommenen Christen, dem sich in dieser Rücksicht der einzige Spinoza am meisten nähern dürfte, müßte wohl alles Mittler sein."[25])

Überblickt man alle diese Äußerungen Schlegels über die

---

[22]) Athenäum I, 2, 59 und 60.
[23]) Athenäum I, 2, 63.
[24]) A. a. O. I, 2, 125.
[25]) A. a. O. I, 2, 63 f.

Religion in den „Fragmenten", so sieht man eine Anzahl von Brüchen vor sich, die sich kaum addieren, höchstens vielleicht auf den allgemeinen großen Hauptnenner einer universellen, progressiven, subjektiv willkürlichen, teils ästhetisch, teils moralisch bestimmten Religion bringen lassen, womit in religiöser Beziehung allerdings nichts gewonnen ist.

Daß es Schlegel völlig am eigentlichen Sinn für die Religion fehlt, daß er das spezifische, tiefe Wesen derselben überhaupt nicht erkannt, ja nicht einmal empfunden oder geahnt hat, zeigen diese „Fragmente" leider zu deutlich, die er selbst für so flüchtig hielt, daß er fürchtete, „sie fliegen gar weg".[26]) Ja, wir können von seiner Religion nur dasselbe sagen, was sein Bruder über seine Philosophie geäußert hat:[27]) „Sie ist trivial." Religion und Bildung sind ihm, ebenso wie den Aufklärern, gleichbedeutend, was er schließlich selbst offen zugesteht, wenn er schreibt: „Gott werden, Mensch sein, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten."[28])

Wir müssen dieses Urteil über die in den „Fragmenten" ausgesprochenen „religionsphilosophischen" Gedanken aufrecht erhalten, auch wenn einige Gedankenspäne zur Philosophie, die sich ebenda finden, nicht „taube Körner" sind, sondern in dem Hegelschen Systeme in ausgebildeter Form, nicht mehr als lose Gedankenspäne, sondern als feste Gedanken wiederkehren.[29])

In demselben Jahre 1798, dem wir das Erscheinen der „Fragmente" — „verdanken", veröffentlichte Schlegel seinen Aufsatz „Über die Philosophie. An Dorothea"[30]), dessen eigentliches Thema in der „dreisten"[31]) Behauptung ausgesprochen ist, daß, wie für die Männer die Poesie, so für die Frauen die Philosophie der nähere, unentbehrliche Weg sei, zur Religion zu gelangen. Was er aber hier unter Religion versteht, das wird nicht leicht klar, obwohl er so oft von ihr redet. Bald ist ihm Religion die einzige wahre Tugend, die es für Frauen geben kann, und zugleich ihre Glückseligkeit, bald

---

[26]) Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 358.
[27]) Ebenda.
[28]) Athenäum I, 2, 73.
[29]) Vgl. Haym, die rom. Schule S. 674.
[30]) Athenäum II, 1, 1—38.
[31]) A. a. O. II, 1, 2.

diejenige Liebhaberei, mit der sie es am ernstesten nehmen sollten. Das eine Mal kommt Religion dadurch zum Ausdruck, daß man mit ganzer Seele nach dem Unendlichen und Heiligen strebt, und Schlegel denkt wohl an dasselbe, wenn er sie an einer anderen Stelle als die Innerlichkeit und stille Regsamkeit alles Dichtens und Trachtens definiert. — Das andere Mal ist ihm Religion eines der wunderbarsten und größten Phänomene, und er will „im strengen Sinne nur das für Religion gelten lassen, wenn man göttlich denkt und dichtet und lebt, wenn man voll von Gott ist, wenn ein Hauch von Andacht und Begeisterung über unser ganzes Sein ausgegossen ist, wenn man nichts mehr um die Pflicht, sondern alles aus Liebe tut, bloß weil man es will, und wenn man es nur darum will, weil es Gott sagt, nämlich Gott in uns".[32]) In ähnlicher Weise nennt Schlegel es Religion, wenn man in seinem Innern „eine ursprüngliche, eigene und reichliche Quelle reiner Begeisterung"[33]) besitzt. Ebenso unbestimmt und allgemein, ja nichtssagend klingt es, wenn Schlegel die Liebe zur Freiheit, besonders aber das Gefühl der Ehre und die Pflichten des Standes als eine Art von Religion bezeichnet. Nach solchen Äußerungen hält man es gar nicht mehr für wunderbar, wenn er demjenigen Religion zuspricht, dessen geistiges Auge einen immer weiteren, festeren und klareren Blick bekommt und dessen „inneres Ohr immer empfänglicher wird für die Musik aller Sphären der allgemeinen Bildung". Er findet es auch selbstverständlich, daß „die Religion in diesem Sinne" lehr- und lernbar ist, und fügt noch ergänzend hinzu, daß „zwei Liebende zusammen schnellere und weitere Fortschritte spüren, als wenn jeder für sich allein mit heißem Bemühen nach Religion gestrebt hätte".[34])

Während in den letzten Äußerungen sich wieder die aus den „Fragmenten" bekannte Liberalität und die Identifizierung der Religion mit der Bildung, und zwar hier mit einer innerlichen, romantisch gefühlvollen Bildung zeigt, so scheinen andererseits auch einige Anklänge an Schleiermacher und Spinoza zu Tage zu treten, die aus der dumpfen Menge der Dissonanzen angenehm hervortönen: Er redet an einigen Stellen von der ganzen, vollständigen Menschheit, von diesem

[32]) A. a. O. II, 1, 14.
[33]) A. a. O. II, 1, 6.
[34]) A. a. O. II, 1, 15.

unendlichen Wesen und Werden, welches sich in das teilt und das erzeugt, was wir Gott und Natur nennen. Er stellt die Unendlichkeit des menschlichen Geistes, die Göttlichkeit aller natürlichen Dinge und die Menschlichkeit der Götter als das ewige große Thema der Philosophie hin und erblickt in der Anbetung des Universums die Seele der Bildung.

Ganz diesen Äußerungen entsprechend kann Schlegel in einem demselben Jahre 1798 angehörigen Briefe an Schleiermacher, mit dem er ja gemeinschaftliche Spinozastudien getrieben, von seiner Treue gegen das Universum reden, in das er „knollig verliebt, ja vernarrt" sei, und Schleiermacher auffordern, mit ihm „darin immer zu fraternisieren".[35])

Als Schlußresultat dieses Briefes „Über die Philosophie" ergibt sich ungefähr dasselbe, welches die „Fragmente" lieferten: Trotz langen Hin- und Herredens über die Religion in hochfahrenden und fast durchgehends unbestimmten, unklaren und verschwommenen Ausdrücken, die oft auch an das Triviale grenzen, kommt Schlegel zu keinem eigentlichen Begriff der Religion, weil sich diese eben nicht künstlich und äußerlich anbilden, sondern nur persönlich und innerlich erleben läßt. Und man kann deshalb nicht Caroline beistimmen, die die „Heiligkeit und Innigkeit" des Briefes rühmt.[36])

Ein sehr deutliches Bild von Schlegels religionsphilosophischen Ansichten ergibt sich aus der Stellung, die er zu Schleiermachers „Reden über die Religion" einnimmt, die im Jahre 1799 erschienen. Im Sonnenlichte dieser treten alle Ecken und Kanten, alle morschen Balken und hohlen Fundamente in dem Schlegelschen Religionsgebäude, sofern man überhaupt von einem solchen reden darf, in unbarmherziger Beleuchtung zu Tage.

Als Quelle für die Stellung Schlegels zu den „Reden" Schleiermachers kommen seine Äußerungen in Briefen und seine Anzeige von Schleiermachers „Reden" im „Athenäum" in Betracht.[37]) In einem Briefe an diesen selbst hebt Schlegel „die Vernichtung des Todes nächst dem Gedanken, daß jeder, auch der schlechteste Mensch, ein Ebenbild Gottes sei", als

---

[35]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 81.
[36]) A. a. O. III, 90.
[37]) Athenäum II, 2, 289—300.

„das Religiωτατον“ in den „Reden“ hervor.[38]) Ganz offen und seinen Standpunkt noch besser beleuchtend, drückt er sich, nachdem er die Schrift Schleiermachers bis gegen den Schluß der zweiten Rede gelesen, in einem Briefe an Caroline aus, wo es heißt: „Religion ist übrigens nicht viel darin, außer daß jeder Mensch ein Ebenbild Gottes sei und der Tod vernichtet werden soll. Indessen ist's doch ein Buch wie mein Studium der alten Poesie,[39]) revolutionär und der erste Blick in eine neue Welt . . . ., es ist gebildet und fein, ein klassischer Essay.“[40]) Den höchsten Trumpf der Verständnislosigkeit, die er den „Reden“ gegenüber offenbart, spielt er aus in dem Lobe, das er nicht nur in Briefen an seinen Bruder August Wilhelm und an seine Schwägerin Caroline, sondern auch in zwei Schreiben an Schleiermacher selbst[41]) seinem romantischen Freunde Hülsen zuteil werden läßt, worin Haym mit Recht eine indirekte Polemik gegen Schleiermacher gesehen hat. Von einem Manne, dessen Beiträge zum „Athenäum“, zwei dunkle, unklare Aufsätze[42]) „vom schwersten Kaliber“, keine andere Religion als einen weichlich schwärmenden, mystisch-ethischen Naturpantheismus enthielten, — von einem solchen Manne vermag Schlegel zu sagen: „Das ist ein Mensch, der das hat, was ich Religion nenne; ich bin eigentlich bezaubert von ihm.“[43]) „Dessen Religion von Familie, von Eltern und Kindern gefällt mir doch besser wie Schleiermachers, um so mehr, da er nicht weiß, daß es Religion ist. Auch ist mehr Nerv und Nachdruck darin, als wenn Schleiermacher so umherschleicht wie ein Dachs, um an allen Subjekten das Universum zu riechen.“[44])

Aus diesen Briefstellen wird auch klar, weshalb Schlegel in so wunderlicher und „geschraubter“ Weise und in fast nichts, aber deshalb gerade viel sagenden Worten der Pflicht nachkommt, das Erstlingswerk seines Freundes der literarischen Welt vorzustellen.

---

[38]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 103.
[39]) S. W. V.
[40]) Waitz, Briefe . . . I, 240.
[41]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 102 u. 105.
[42]) „Über die natürliche Gleichheit der Menschen“, Ath. II, 1, 151 ff., und „Naturbetrachtungen auf einer Reise durch die Schweiz“. Ath. III, 1, 34 ff.
[43]) Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 406.
[44]) Waitz, Briefe I, S. 241.

Das, was er in der Anzeige von Schleiermachers „Reden“ in den „Notizen“ des „Athenäums“ sagt, gibt er in Form eines Auszuges aus zwei Briefen an Freunde, von denen der eine ein „Repräsentant der hochheiligen Majorität“ der irreligiösen Gebildeten, der andere ein „Repräsentant der kleinen unbedeutenden Minorität der Religiösen“ ist.

Schlegel rühmt sich zwar, in der Lage zu sein, Schleiermachers Buch ganz zu verstehen, aber es ist nur nichts davon zu merken. Sein Blick fällt zunächst auf das Äußerliche. Er lobt den Stil, der eines Alten nicht unwürdig sei, und erkennt an, daß über die Religion seit langer Zeit nicht größer und herrlicher geredet worden sei. Ein Hauptvorzug des Buches scheint ihm darin zu bestehen, daß Schleiermacher in demselben die Religion zu dem Organ mache, „die Opposition gegen das Zeitalter zu konzentrieren“. Daher nennt er es auch „ein sehr außerordentliches Phänomen“, „ein unerwartetes Zeichen des fernhernahenden Orients“. Er empfiehlt es dem „gottlosen Freunde“, „mehr wegen der Bildung, die es hat, als wegen der Religion.“ Auch ist es ihm „ein Buch des Friedens für so manche liebenswürdigen Menschen, die nun einmal weder von dem Christentume, noch von der Bildung des Zeitalters ablassen können, weil sie es nicht wollen können.“ Er muss bekennen, daß in ihm selbst unendlich viel durch dieses Buch angeregt worden sei, und bezeichnet es deshalb als ein „Incitament für die Religionsfähigen“, wie er auch in den „Ideen“, die im Jahre 1800 in dem „Athenäum“ erschienen, demjenigen, der „ein Höchstes tief in sich ahndet und nicht weiß, wie er sich's deuten soll“, jene „Reden“ zu lesen rät, da ihm dann das, „was er fühlt, bis zum Wort und zur Rede klar werden wird“.[45]) „Mit das Größte“ im ganzen Werke ist für Schlegel „das Christentum und die Art, wie's abgeleitet und das, was ewig bleiben soll in ihm, gesetzt wird“.

Doch bald schmälert Schlegel das Lob, das er in diesen Äußerungen angestimmt, durch den Vorwurf, „daß sich neben der Religion in diesem polemischen Kunstwerk ein ununterbrochener Strom von Irreligion durch das Ganze hinzieht“. Er findet diese Irreligion in der abweisenden Haltung, die Schleiermacher gegenüber der Kunst einnimmt, vor allem aber

---

[45]) Athenäum III, 1, 26.

sieht er sie an den Stellen, welche sich den Grenzen der Moral nähern und, indem sie das Moralische aus dem Gebiete der Frömmigkeit ausschließen wollen, die Keime einer „positiven Immoralität der Ansicht" enthalten.

Diese Einwürfe Schlegels stimmen genau überein mit früheren Äußerungen, in denen er für Verbindung von Moral und Religion eingetreten war. Wenn Schlegel aber „die unheilige Form von Virtuosität" in der Religion am anstößigsten erscheint, wenn er die allzu große Subjektivität der Religion Schleiermachers rügt,[46]) so ist dies bei ihm ganz neu, der doch so energisch das Recht der Individualisierung und der subjektiven Freiheit in bezug auf die Religion betont hat. Die Ursache dieses „Scheines von Irreligiosität" aber scheint Schlegel darin zu liegen, daß Schleiermacher „die lebendige Harmonie der verschiedenen Teile der Bildung und Anlagen der Menschheit, wie sie sich göttlich vereinigen und trennen, nicht ganz ergriffen hat".

Obwohl Schleiermachers „Reden" Schlegel eine Menge von Anknüpfungspunkten für die klare Entwicklung seiner eigenen religionsphilosophischen Ansichten darbieten und obwohl er sich erkühnt, in Schleiermachers Religion, die, um desselben eigenes Wort zu gebrauchen, „so durch und durch Herzreligion"[47]) ist, einen Strom von Irreligion zu finden, nimmt er sich nicht die Mühe, ja macht nicht einmal den kleinsten Versuch, seinen eigenen Religionsbegriff scharf zu bestimmen und ihn dem Schleiermacherschen entgegenzusetzen. Er ist zu bequem, sich bestimmt formuliert auszudrücken, und läßt statt dessen lieber einige Geistesblitze aufleuchten, um das Oberflächliche seiner Darstellung der Aufmerksamkeit des Lesers zu entziehen. Aber er ist andererseits auch zu unfähig, in die Tiefen des Wesens der Religion hinabzusteigen und aus diesem reichen Bergwerke einige Schätze ans Licht zu fördern. Denn „von der Religion läßt sich", wie er selbst in der Rezension der „Reden" ganz richtig sagt, „nur mit Religion reden".

So kommt Schlegel auch hier nicht über die seichte Identifizierung der Religion mit universeller, ethischer und ästhetischer Bildung hinaus, was auch seine Bestätigung findet durch die

[46]) Vgl. auch Friedrichs Brief an Caroline, April 1799 (Nr. 133 der Briefe an Wilhelm) und Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 109.

[47]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben I, 202.

Äußerungen in einem Briefe an Schleiermacher aus demselben Jahre 1799, wo er sagt[48]): „Ich finde in der alten Tragödie eine große, gediegene Masse von Religion."

Ebenso wie das Erscheinen der „Reden" Schleiermachers gibt auch der Fichtesche Atheismusstreit, der in derselben Zeit spielt, in welcher die „Reden" entstanden, Schlegel eine neue Gelegenheit, in religiöser Hinsicht Farbe zu bekennen. Wie er einst für Kant gegen J. G. Schlosser die Feder ergriffen und jenes Kritizismus gegen den Obskurantismus des letzteren verteidigt hatte,[49]) so will Schlegel auch jetzt, fortgerissen durch die energische Parteinahme seines Bruders für Fichte, eine Broschüre verfassen, die, wie er an seinen Bruder schreibt, beweisen sollte, „daß Fichtes Verdienst eben darin besteht, daß er die Religion entdeckt hat und daß seine Lehre nichts anderes sei als wahre Religion in Form der Philosophie".[50])

Aber es war nur ein Plan, der wie viele andere unter neuen Projekten begraben wurde.[51]) Nur einige diesbezügliche Fragmente[52]) und wenige Äußerungen in Briefen lassen das erkennen, was Schlegel sagen wollte. Er tritt energisch auf die Seite Fichtes, was allerdings von vornherein zu erwarten war und darum kein neues Licht auf Schlegels religiöse Stellung wirft. Denn wie sollte er, der immer Moral und Religion zusammengeworfen hatte, nicht für eine Religion Partei ergreifen, deren eigentliches Wesen moralischer Idealismus war!

Wie in dem oben erwähnten Briefe an seinen Bruder rühmt Schlegel auch in den erhaltenen Fragmenten, daß Fichte die Religion in der Tiefe des Geistes entdeckt habe, „nämlich damit, daß sie frei ist", und nennt seine Lehre wiederum Religion in Form der Philosophie. Dieselbe Ansicht, welche die letzten Worte enthalten, kommt auch in der Äußerung zum Ausdruck, daß in Fichte eine unendliche Masse gebundener, unbewußter Religion sei, die seine Reflexion nach allen Richtungen in das

---

[48]) A. a. O. III, 109.

[49]) In dem Aufsatz: „Der deutsche Orpheus, ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte" in Reichardts „Deutschland", St. 10, S. 49 ff.

[50]) Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 416 und in fast wörtlicher Übereinstimmung damit Fragment bei Windischmann II, 422.

[51]) Vgl. dazu: Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 428, und Friedrich an Fichte in „Fichtes Leben und litterarischem Briefwechsel" 2, 339 f. u. 345.

[52]) Bei Windischmann II, 421—427.

Unendliche treibe. Auch ein Brief Schlegels an Schleiermacher enthält dasselbe, wenn es in ihm von Goethe heißt, daß er keine, von Fichte hingegen, daß er ziemlich viel Religion habe, „wiewohl sie philosophiert und gebunden sei“.[53]) Nach diesem Durcheinanderwerfen von Religion und Philosophie berührt es gar nicht mehr wunderbar, wenn er bald die Philosophie als „das Organ“ bezeichnet, das „die Religion entdeckt“, bald jedoch die Religion als „die einzige wahre Einleitung zur Philosophie“ hinstellt. Diesen völlig unüberlegt hingeworfenen Aussprüchen tritt dann würdig an die Seite die Behauptung von der Allgegenwart der Religion und ihrer Berechtigung, die zu hassen, welche sie nicht verstehen können, womit Schlegel zugleich Fichte die Berechtigung nachgewiesen zu haben glaubte, polemisch gegen die Feinde des Idealismus aufzutreten und die antiidealistischen Ansichten als irreligiöse seiner idealistischen Denkungsart gegenüberzustellen. Denselben Zweck hat Schlegel im Auge, wenn er schreibt: „Solange es noch viele gibt, die weltlich gesinnt leben, und andere wenige geistlich Gesinnte, wird es auch wohl zwei nicht bloß verschiedene, sondern schlechthin entgegengesetzte Religionen geben, wenn die Religion eines Menschen nichts anderes sein kann, als das Innerste und Eigenste in ihm, sein Erstes und Höchstes.“[54])

Der religiöse Hochmut, der uns aus diesen Worten entgegentönt, den wir aber auch schon aus einem Briefe an seinen Bruder kennen, findet ein lautes Echo in der Erklärung Schlegels, ewig alle die verachten zu wollen, „denen es weder mit der Philosophie noch mit der Religion ein Ernst ist“; diejenigen aber, „denen es mit beiden Ernst ist oder auch mit einer von beiden“, nennt er seine Brüder und Mitbürger Einer Gemeinde, „wo alle vereint und frei von irdischen Banden durch Wahrheit und Tugend nach dem Ewigen trachten und wo jeder, der sich berufen fühlt, über das, was alle betrifft, seine Meinung sagen soll“.[55])

Aber trotz des Großtuns mit der Religion und trotz der feierlichen Töne, die er oft anschlägt, wenn er von ihr redet, lassen auch die Äußerungen in den erwähnten Fragmenten

[53]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 109.
[54]) Fragment „Für Fichte. An die Deutschen“ bei Windischmann II, 426.
[55]) Windischmann II, 423.

gar keinen Fortschritt Schlegels in religiöser Hinsicht erkennen. Philosophie und Religion bedeutet für ihn dasselbe. Zu einer scharfen Grenzbestimmung beider kann sich sein unklares und oberflächliches Denken nicht aufschwingen, und man kann daher mit gutem Gewissen dem Urteile Hayms beistimmen, daß mit dem Nichtzustandekommen jener Broschüre für Fichte sowohl wie für uns wenig verloren ging.[56])

Die wenigen Striche, die noch fehlen, um das Bild der religionsphilosophischen Ansichten Schlegels in seiner ersten Periode ganz als Karikatur erscheinen zu lassen, liefern in der ausgiebigsten Weise die „Ideen", die im Jahre 1800 im 5. Hefte (im 3. Bd.) des „Athenäums" erschienen und in denen der Schwerpunkt ganz aus dem Gebiet der Kunst heraus in das der Religion gerückt ist, wie bisher noch in keiner Schrift Schlegels.

Die „Ideen" bilden kein zusammenhängendes Ganze, sondern bestehen aus einzelnen lose hingeworfenen, unfertigen und ungeordneten Äußerungen.

Schon wenn man sich einige Briefstellen vergegenwärtigt, in denen auf die „Ideen" Bezug genommen wird,[57]) gelangt man zu der Überzeugung, daß das soeben ausgesprochene abfällige Urteil über die „Ideen" am rechten Platze ist und daß also auch von ihnen nicht viel zu erwarten ist.

Gleich bei Übersendung der „Ideen" schreibt Friedrich Schlegel, treffend sein Machwerk charakterisierend, an seinen Bruder August Wilhelm: „Hier sind Ideen, denn so will ich sie schicklicher nennen . . . . Ich hoffe, ihr werdet wenigstens wie Olivia sagen: Nun, das ist eine rechte Hundstagstollheit. Dorothea meint, es sei Kaviar der Mystik — teils wegen der Form, wie kleiner Froschlaich, teils Kaviar fürs Volk, teils wegen des jetzigen Geschmacks und noch aus mehr anderen Gründen."[58])

Ebenso bezeichnend für die Beschaffenheit der „Ideen"

---

[56]) Haym, die rom. Schule S. 488.

[57]) Vgl. Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 119 f., 122, 123 f., 126, 146, 152; IV, 61.

Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 427 f.

Zu Dilthey III, 126 vgl. den Brief Friedrichs an Fichte in „Fichtes Leben und litterar. Briefw." II, 344.

[58]) Briefe an seinen Bruder, hgg. von Walzel, S. 427.

ist es, wenn Schlegel, wie er in einem Briefe an Schleiermacher es offen zugibt, unangenehm dadurch überrascht ist, daß Fichte die „Ideen" liest. „Die Form oder Unform", so schreibt Schlegel, „wird ihm zu sehr widerstehen."[59]) Ja, er hält es sogar für notwendig, sich wegen seiner „Ideen" bei Fichte zu entschuldigen, und schreibt deshalb an diesen: „Ich habe dabei freilich nicht Sie, sondern junge, mir nicht ganz unähnlich gesinnte Köpfe vor Augen, die eben noch im Gären sind, und würde es nicht wagen, Ihnen meine Ansicht anders als in einer strengen Form mitzuteilen."[60])

Unerwartet und ihn, den Hochmütigen und Empfindlichen, sehr beleidigend, kam Schlegel das Urteil Schleiermachers über die „Ideen". Dieser hoffte, daß die „Ideen" „das letzte Produkt seiner sich immer mehr verlierenden inneren Unfertigkeit und ungeordneten Fülle von Gedanken" seien.[61]) Er war also weit davon entfernt, in den „neuen mystischen Fragmenten" Schlegels eine Berichtigung seiner „Reden über die Religion" zu finden, wie sie dieser allerdings im Auge hatte. Denn „die ganzen Ideen", so schreibt Schlegel an Schleiermacher,[62]) „gehen bestimmt von Dir oder vielmehr von Deinen Reden ab, neigen nach der anderen Seite in den Reden. Weil Du stark nach einer Seite hängst, habe ich mich auf die andere gelegt, und Hardenberg mich gleichsam, wie es scheint, angeschlossen."

Doch nun die „Ideen" selbst. Religion ist hier „die allbelebende Weltseele der Bildung, das vierte unsichtbare Element zur Philosophie, Moral und Poesie, welches gleich dem Feuer, wo es gebunden ist, in der Stille allgegenwärtig wohltut und nur durch Gewalt und Reiz von außen in furchtbare Zerstörung ausbricht".[63]) Derselbe Gedanke, nur in etwas variierter Form, kommt in einem Satze zum Ausdruck, der zugleich den Punkt der Abweichung der Schlegelschen von der Schleiermacherschen Religionsauffassung enthält: „Religion", so heißt es, „ist nicht bloß ein Teil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Zentrum aller übrigen, überall das Erste und

---

[59]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 126.
[60]) In „Fichtes Leben u. litter. Briefwechsel" II, 344.
[61]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben IV, 61.
[62]) A. a. O. III, 122.
[63]) Athenäum III, 1, 4 f.

Höchste, das schlechthin Ursprüngliche",[64]) während nach Schleiermacher die Religion streng von verwandten Gebieten abgegrenzt sein und ihre eigene Provinz im Gemüte haben soll.[65]) Deshalb erblickt Schlegel auch alle diejenigen auf dem Wege zur Religion, deren Ziel die Kunst und Wissenschaft und deren Leben Liebe und Bildung ist.[66])

Jede Beziehung des Menschen auf das Unendliche, nämlich des Menschen „in der ganzen Fülle seiner Menschheit", oder auch das Interesse am Übersinnlichen, wie es an einer anderen Stelle heißt, ist nach Schlegel Religion. Deshalb ist sie auch schlechthin unergründlich: man kann in ihr überall „ins Unendliche immer tiefer graben".[67]) Im Zusammenhang mit diesen Äußerungen steht auch die Behauptung Schlegels, daß nur derjenige ein Künstler sei, der „eine eigene Religion, eine originelle Ansicht des Unendlichen" habe.[68])

Die Religion ist nach Schlegel ferner „die zentripetale und zentrifugale Kraft im menschlichen Geiste und das, was beide verbindet."[69]) Nur durch Religion wird aus Logik Philosophie, aus unvollkommener Poesie vollendete.[70]) Schlegel geht aber noch weiter: Er stellt Poesie und Philosophie als Erscheinungsformen der Religion hin, scheut sich aber nicht, sie dessenungeachtet auch als die Faktoren der Religion zu betrachten, indem er aus der Verbindung beider diese hervorgehen läßt.[71]) Wiederum an einer anderen Stelle werden ihm Poesie und Philosophie zu notwendigen Akzidenzien der Religion: „Ohne Poesie wird die Religion dunkel, falsch und bösartig, ohne Philosophie ausschweifend in aller Unzucht und wollüstig bis zur Selbstentmannung."[72]) Der Punkt, in dem Philosophie und Religion einander berühren, ist die Idee des Universums, die mit dem Selbstgesetze der Vernunft die beiden Zentren der als Ellipse zu denkenden Philosophie bildet.[73])

---

[64]) A. a. O. III, 1, 6.
[65]) Vgl. Falckenberg, G. d. n. Philos. S. 407.
[66]) Athenäum III, 1, 23.
[67]) A. a. O. III, 1, 17 f., 22, 8.
[68]) A. a. O. III, 1, 6.
[69]) A. a. O. III, 1, 9.
[70]) A. a. O. III, 1, 6.
[71]) A. a. O. III, 1, 12.
[72]) A. a. O. III, 1, 31.
[73]) A. a. O. III, 1, 24 f.

Ebenso, ja noch inniger vielleicht als die Philosophie und die Poesie hängt nach Schlegels Ausführungen die Moral mit der Religion zusammen. Religion und Moral sind einander symmetrisch entgegengesetzt, jedoch so, daß die Moral der Religion untergeordnet ist, wie es denn überhaupt keinen Dualismus ohne Primat gebe.[74]) Religion und Moral dürfen nicht von einander getrennt werden, weil hier die Trennung des Unteilbaren am schrecklichsten sich strafen, nämlich „die eigentliche Energie des Bösen im Menschen, das furchtbare, grausame, wütende und unmenschliche Prinzip zum Vorschein kommen würde, was ursprünglich in seinem Geiste liegt.“[75])

Die bisher angeführten Äußerungen erscheinen zwar seltsam genug, aber bringen eigentlich nichts Neues. Es ist die alte Identifizierung der Religion mit universeller Bildung und mit der Moral. Ganz neu und widersinnig jedoch klingt es, wenn Schlegel erklärt, daß die Religion „in alle Gestalten von Gefühl ausbrechen kann“: „Der wilde Zorn und der süßeste Schmerz grenzen hier unmittelbar an einander, der fressende Haß und das kindliche Lächeln froher Demut.“[76])

Dies ist jedoch nur eine in ihrer Art allein dastehende Äußerung, die aber deutlich zeigt, bis zu welcher Dreistigkeit und Unklarheit es Schlegel hier in den „Ideen“ bringt.

Das hingegen, was in den „Ideen“ in umfassender Weise als neu erscheint und durchgehends als charakteristisches Merkmal in den Vordergrund tritt, ist, wie auch schon einige der genannten Äußerungen erkennen ließen, das Moment der Mystik. Schlegel läßt die Aufforderung ergehen, es den wenigen Mystikern, die es noch gebe, nachzutun und das „rohe Chaos“ der schon vorhandenen Religionen zu bilden, alle Religionen aus ihren Gräbern zu wecken, die unsterblichen neu zu beleben und durch die Allmacht der Kunst und Wissenschaft zu bilden,[77]) — eine Forderung, die, wie das ebenfalls im 3. Bande des „Athenäums“ erschienene „Gespräch über die Poesie“ zeigt, auf nichts anderes hinausläuft, als auf die Forderung einer Mythologie für die Dichtkunst, so daß also wiederum das religiöse und ästhetische Interesse bei Schlegel in einander fließen.

---

[74]) A. a. O. III, 1, 16.
[75]) A. a. O. III, 1, 28.
[76]) A. a. O. III, 1, 32.
[77]) A. a. O. III, 1, 7.

Jene Forderung Schlegels wirft auch gleichzeitig etwas Licht auf sein sonderbares Urteil über die französische Revolution, deren „höchste Bestimmung und Würde" er darin erblickt, daß „die wenigen Revolutionärs, die es in der Revolution gab" und die er Mystiker nennt, die Religion aus ihrem Schlummer geweckt haben.[78])

Schlegel redet ferner von Mysterien, die weiblich sind, und von Orgien, die „in fröhlicher Ausgelassenheit der männlichen Kraft alles um sich her überwinden und befruchten wollen." Beide, Orgien und Mysterien, liegen zwischen Enthusiasmus und Mythologie, die den Ursprung, beziehungsweise das Ende des religiösen Zustandes des Poeten bezeichnen sollen.[79]) Er fordert innige Verbindung und Durchdringung von Religion und Poesie und hält es für notwendig, ja findet es selbstverständlich, daß „in der Welt der Sprache oder, welches ebenso viel heißt, in der Welt der Kunst und der Bildung" die Religion als Mythologie erscheint.[80])

Mit der Mythologie auf gleiche Stufe stellt Schlegel auch die Bibel.[81]) Doch bezeichnet er diese an einer anderen Stelle auch als „Individuum" und „personifizierte Idee", als das absolute und unendliche Buch, das zugleich „ein ewig werdendes" ist.[82])

Auch einige, in ihrer Unklarheit den angeführten entsprechende Äußerungen über das Christentum und über Gott enthalten die „Ideen". Das Christentum ist Schlegel hier eine Religion des Todes und könnte deshalb „mit dem äußersten Realismus behandelt" werden und seine Orgien haben so gut, wie „die alte Religion der Natur und des Lebens".[83]) „Die eigentliche Zentralanschauung" des Christentums erblickt Schlegel in der Sünde.[84])

Die Idee der Gottheit ist Schlegel „die Idee aller Ideen". Jeden Begriff der Gottheit aber bezeichnet er von vornherein als „leeres Geschwätz".[85]) Doch hat es den Anschein, als ob er selbst nach einem solchen Begriffe sucht, wenn sein Suchen

[78]) A. a. O. III, 1, 20.
[79]) A. a. O. III, 1, 29.
[80]) A. a. O. III, 1, 10.
[81]) A. a. O. III, 1, 10.
[82]) A. a. O. III, 1, 20 f.
[83]) A. a. O. III, 1, 29.
[84]) A. a. O. III, 1, 15.
[85]) A. a. O. III, 1, 6.

auch ein planloses Umhertappen ist. Gott ist ihm nämlich jedes schlechthin Ursprüngliche und Höchste, „das Individuum selbst in der höchsten Potenz". „Aber", fügt er hinzu, einen pantheistischen Gedanken aufleuchten lassend, „sind nicht auch die Natur und die Welt Individuen?" Derselbe Gedanke, nur in einer anderen Form, kehrt wieder, wenn er „das Unendliche in der ganzen Fülle der Menschheit gedacht" als die Gottheit bezeichnet und in Gott einen „Abyssus von Individualität", „das einzige unendlich Volle" erblickt. Ebenfalls pantheistisch und ebenso wie die vorhergehenden Äußerungen seinen Übergang von Fichte zu Spinoza verratend, klingt es, wenn Schlegel aus der Symmetrie und Organisation der Geschichte folgert, „daß die Menschheit, solange sie war und wurde, wirklich schon ein Individuum, eine Person war und wurde", und wenn er daran die Behauptung knüpft, daß „in dieser großen Person der Menschheit Gott Mensch geworden ist".[86]) Scheinbar in Übereinstimmung mit Schleiermacher, in Wirklichkeit gegen ihn[87]) bezeichnet Schlegel die Phantasie als das Organ des Menschen für die Gottheit.

Dies sind die „religionsphilosophischen" Gedanken in den „Ideen", die Schlegel in einer den Schluß des Ganzen bildenden Widmung an Novalis auch „Bilder der unbegriffenen Wahrheit" nennt.[88])

Das Hauptinteresse Schlegels lag diesmal, wie schon erwähnt, in der Religion. Er suchte sogar Schleiermacher zu übertreffen, indem er mit seinen „Ideen" eine Ergänzung und Berichtigung der „Reden über die Religion" bezweckte. Er scheint auch fest davon überzeugt zu sein, dies Ziel erreicht zu haben. Denn stolz auf das, was er geschaffen, sagt er am Schluß der „Ideen": „Ich habe einige Ideen ausgesprochen, die aufs Zentrum deuten; ich habe die Morgenröte begrüßt nach meiner Ansicht, aus meinem Standpunkte."[89])

Wir aber müssen, wenn wir noch einmal auf die „Ideen" zurückblicken, diesen Stolz und dieses Selbstgefühl durchaus für unberechtigt, das schlechte Gewissen hingegen, das er wegen seiner „Ideen" Fichte gegenüber hatte, für durchaus

[86]) A. a. O. III, 1, 5 f.; 8; 12; 17 f.
[87]) Vgl. Haym, Die rom. Schule, S. 492.
[88]) Athenäum III, 1, 33.
[89]) A. a. O. III, 1, 32.

begründet halten. Denn bei dem besten Willen verspürt man bei der Lektüre dieser konfusen Äußerungen keinen Schimmer von „Morgenröte". Es umgibt uns im Gegenteil andauernd ein tiefes Dunkel, das nur selten zur geheimnisvollen Dämmerung wird. Nicht nur die Form, in der die Aussprüche auftreten, ist schlaff und verschwommen, auch der Inhalt ist unklar und verworren. Man weiß eigentlich gar nicht, worauf Schlegel hinaus will. Bald an Schleiermacher, bald an Spinoza und vielleicht auch noch ein wenig an Fichte anklingend, tönt das Ganze wirr durcheinander, so daß man nur mit größter Mühe hin und wieder einen klareren Ton vernehmen kann. Moral, Religion, Philosophie und Poesie fließen in eins zusammen. Es ist aber, wie schon hervorgehoben, die alte Identifizierung der Religion mit Moral und universeller Bildung, die hier nur in neuer Verdunklung erscheint. Weit davon entfernt, sich zu einem bestimmten Religionsbegriffe durchzuarbeiten, gleitet Schlegel hier vielmehr völlig in das Gebiet der Mystik hinab. Er erinnert so in gewisser Hinsicht an Novalis, dessen Geist ihm bei Abfassung der „Ideen" nach eigenem Geständnis am nächsten gestanden, nur daß bei Hardenberg in der Mystik tatsächlich eine religiöse Stimmung und Weltauffassung, bei Schlegel hingegen kein Schimmer von Religiosität sich zeigt.

Schlegel scheint sich seines eigenen Mystizismus sehr wohl bewußt zu sein und sich selbst mit unter die Mystiker zu rechnen, wenn er an einer der charakteristischsten Stellen der „Ideen" sagt: „Ein bestimmtes Verhältnis zur Gottheit muß dem Mystiker so unerträglich sein, wie eine bestimmte Ansicht, ein Begriff derselben."[90])

Daß Schlegel hier tatsächlich an sich selbst denkt, wird zur vollen Sicherheit, wenn man einige briefliche Äußerungen heranzieht. In einem Briefe an Schleiermacher vom 3. Juli 1798 nennt er sich geradezu „sophistischer Mystiker".[91]) Wie hoch er die Mystik schätzt, erhellt auch daraus, daß er von Schelling sagt: „Er muß erst durch Poesie aus der Philosophie gerettet werden, ehe er zur Mystik gelangen kann."[92]) Ganz unzweideutig aber kommt seine Stellung zur Mystik zum Ausdruck in einem Briefe an Schleiermacher vom 20. September 1799,

[90]) A. a. O. III, 1, 10.
[91]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 75; vgl. III, 71.
[92]) A. a. O. III, 120.

wo es heißt: „Moral ist mir gerade wie Religion unsichtbares Element der Mystik.“ [93]) Und in seinem Aufsatze „Über die Unverständlichkeit“, [94]) dem letzten im „Athenäum“, kann Schlegel sogar schon von seinem „alten Hang zum Mystizismus“ reden. [95])

Wenige Jahre nach dem Erscheinen der „Ideen“ im „Athenäum“ spricht Schlegel es selbst noch einmal offen aus, daß in den letzten Stücken des „Athenäums“, d. h. also auch in den „Ideen“, der „Geist des Mystizismus“ das Wesentlichste gewesen ist. [96]) Noch später, im Jahre 1806, charakterisiert er die Religion in den „Ideen“ als Pantheismus, der hier, ebenso wie bei Novalis, „poetisch genommen“ sei und so bei weiterem Forschen „zum Unterscheiden der wahren und schlechten Religionen und dadurch endlich zur wahren katholischen“ führe. [97]) Das Wahre an dieser Behauptung ist, daß wirklich pantheistische Gedanken die „Ideen“ erfüllen und daß in diesen tatsächlich schon die Keime des Katholizismus zu finden sind, in den Schlegel später verfiel. Wie sehr Schlegel schon damals nach dem Katholizismus hinüberschielte, beweist auch ein Brief, den er zu Ende des Jahres 1799 an Schleiermacher schrieb, in dem ihm das Papsttum als „ein großes göttliches Naturprodukt erscheint“. [98])

Derselbe dritte Band des „Athenäums“, der die „Ideen“ brachte, enthält auch die letzte bedeutendere Schrift, die noch der ersten Periode der religionsphilosophischen Gedankenentwicklung Schlegels angehört, das „Gespräch über die Poesie“. [99]) Dieses „Gespräch“, das Schlegel im Winter von 1799 auf 1800, in den ersten Monaten seines zweiten Aufenthaltes in Jena, unter dem unmittelbaren Eindruck des dortigen regen geistigen Lebens schrieb, läßt in der Form, die hier nicht mehr die fragmentarische, sondern die des Dialogs ist, einen Fortschritt erkennen und zeichnet sich auch dadurch vor den bisher genannten Schriften aus, daß wir, besonders in dem

---

[93]) A. a. O. III, 121.
[94]) Athenäum, III, 2, 335 ff.
[95]) A. a. O. III, 336.
[96]) „Europa“ I, 52 (vom Jahre 1803).
[97]) Windischmann II, 445 f.
[98]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 139.
[99]) Athenäum III, 1, 58 ff. u. III, 2, 169 ff. S. W. V, 165 ff.

einen Teile des „Gesprächs", der „Rede über die Mythologie", in der das religiöse und das naturwissenschaftliche Element des romantischen Ideenkreises sich mit dem poetischen und philosophischen vermischt, soviel Licht über das „seinwollende philosophische System des Verfassers bekommen, wie bisher noch aus keiner anderen seiner orakelhaften Äußerungen — soviel Licht, als in dieser dämmernden Region überhaupt möglich ist".[100]) Schleiermacher behauptete sogar, daß das „Gespräch" „voll sehr schöner Ideen und gewiß das Klarste sei, was Schlegel noch geschrieben habe".[101])

Den wesentlichen Bestandteil des „Gespräches" bilden: ein Aufsatz über die „Epochen der Dichtkunst", eine „Rede über die Mythologie und symbolische Anschauung", ein „Brief über den Roman" und ein „Versuch über den verschiedenen Stil in Goethes früheren und späteren Werken". Von philosophischem Interesse sind besonders der zweite und auch der dritte Aufsatz, während in dem ersten und letzten das literaturgeschichtliche bei weitem vorherrscht. Doch ist die Ausbeute an reinen religionsphilosophischen Gedanken sehr gering. Nur hin und wieder läßt sich ein solcher, der zu Schlegels Religion oder auch nur zu seinem Lebensideal in Beziehung steht, aus den ästhetischen Erörterungen herausschälen, die, wie ja auch der Titel der Abhandlung erkennen läßt, den eigentlichen Gegenstand derselben bilden und in denen, ebenso wie schon in den „Ideen", der Übergang Schlegels von Fichte zu Spinoza und sein mystischer Zug deutlich zutage treten.

Schlegel betrachtet nämlich den Idealismus nur noch als „Anfang und ersten Anstoß" der „Wiedergeburt", der „Lebensphilosophie oder der Geisteswissenschaft", als „einen Teil, einen Zweig, eine Äußerungsart von dem Hauptphänomen, daß die Menschheit aus allen Kräften ringt, ihren verlorenen Mittelpunkt wiederzufinden".[102]) Diese „Rückkehr der Wahrheit und des geistigen Denkens" aber, „die reinere Erkenntnis des Göttlichen, eine neue oder neu verjüngte, in dem zwiefachen Lichte der Offenbarung und der Weltgeschichte emporblühende Wissenschaft des Geistes und der Seele", wie Schlegel jene Wiedergeburt auch nennt, scheint ihm noch ferne zu

[100]) Vgl. Haym, Die rom. Schule S. 693 f.
[101]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben IV, 61.
[102]) S. W. V, 198 f.

stehen und erst in der Zukunft sichtbar zu werden.[103]) Als Ideal schwebt ihm für jetzt vor ein neuer, aus dem Idealismus hervorgehender und „ebenso grenzenloser Realismus", den er auch als die lebendige Naturoffenbarung und Weltanschauung bezeichnet, die, auf der Phantasie als dem Vermögen der Naturanschauung beruhend, in Gestalt der Philosophie oder eines Systems niemals werde ganz entfaltet und vollständig dargestellt werden können, deren „Anfang, innerer Kern und Vollendung" vielmehr Poesie sein muß und die sich in einer Mythologie entfalten wird.[104]) In dieser Poesie, nämlich „der inneren, bewußtlosen, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der Blüte der Jugend schimmert, in der liebenden Brust der Frauen glüht", — in dieser Poesie, die Schlegel auch „das eine Gedicht der Gottheit" nennt, erblickt er das höchste Ideal: „Ja, wir alle," sagt er, „die wir Menschen sind, haben immer und ewig keinen anderen Gegenstand und keinen anderen Stoff aller Tätigkeit und aller Freude, als das eine Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind, die irdische Schöpfung dieser schönen Sternenwelt." Und „die Musik dieses unendlichen Spielwerks zu vernehmen, die Schönheit dieses göttlichen Gedichts zu verstehen, sind wir fähig, weil auch ein Funken des ewigen Dichters und seines schaffenden Geistes in uns lebt und tief unter der Asche der selbstgemachten Unvernunft mit heimlicher Gewalt zu glühen niemals aufhört".[105])

Am besten aber hat, wie Schlegel weiter ausführt, die Schönheit dieses „göttlichen Gedichtes" Spinoza verstanden und empfunden, ja so empfunden, daß in ihm selbst der „milde Widerschein des höheren Geistes im Menschen" uns entgegenstrahlt. In seinem „lockenden Systeme der allumfassenden Einheit", das einen tiefen Einblick in die innerste Werkstätte der Poesie gewähre, finde man den „Anfang und das Ende aller Phantasie, die Absonderung des Ursprünglichen, Ewigen der Phantasie von allem Einzelnen und Besonderen".[106])

Mit diesen Äußerungen sind die charakteristischen Gedanken gegeben, die das philosophische System enthalten

[103]) A. a. O. V, 201.
[104]) A. a. O. V, 200.
[105]) A. a. O. V, 168.
[106]) S. W. V, 202.

sollte, welches Schlegel gar zu gerne zustande gebracht hätte. Dieses System aber wäre, wie schon die Andeutungen unwiderleglich beweisen, nichts anderes geworden als ein stark ästhetisch und mystisch schillerndes Konglomerat aus den religiösen, naturwissenschaftlichen, poetischen und philosophischen Ideen, die er in seiner ersten Entwicklungsperiode in den Kreisen der Romantiker „zusammengehamstert" — um einen Ausdruck zu gebrauchen, den er selbst einmal auf seine „Jugendphilosophie" angewendet.[107])

In dem „Gespräch über die Poesie" finden sich nur noch zwei Äußerungen, die eine religionsphilosophische Ansicht in sich schließen. Diese sind aber um so merkwürdiger, als sich Schlegel schon in ihnen zum Prinzipe der „Triplizität" bekennt, das in den philosophischen Schriften der kommenden Perioden immer wiederkehrt.[108]) Analog den drei Kräften, in denen „das vollkommenste Wesen gemeinsam wirke oder erkannt werde", beruht, wie Schlegel lehrt, auch das innere Leben des Menschen auf drei Prinzipien, nämlich auf „jenen drei Prinzipien von Geist, Seele und Körper oder den drei Blättern im Buche der Ewigkeit, als dem Worte der Verherrlichung und Offenbarung des ewigen Vaters und Schöpfers aller Dinge".[109]) In ähnlicher Weise spricht Schlegel an einer anderen Stelle von „der dreifachen Grundkraft des göttlichen und des menschlichen Daseins".[110])

Überblickt man noch einmal diese wenigen religionsphilosophischen Gedanken, die sich dem „Gespräch über die Poesie" entnehmen lassen, so erkennt man auch hier wieder einen ästhetisierenden Synkretismus, dem allerdings das moralisierende Element, das sich sonst oft als begleitendes zeigte, fehlt, der aber, wie auch schon in den „Ideen", eine ausgesprochene Neigung zum Mystizismus in sich trägt.

Weit wichtiger jedoch als jene wenigen Gedanken ist für die Betrachtung der religiösen Entwicklung Schlegels die Forderung einer Mythologie für die Poesie. Denn Schlegel zeigt damit bei aller Vorliebe für die subjektivste Willkür doch das Bedürfnis nach einer festen, substantiellen Unterlage, wie

---

[107]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 162.
[108]) Vgl. besonders Windischmann II, 77.
[109]) S. W. V, 239.
[110]) S. W. V, 243.

wir es schon in den „Fragmenten“ kennen gelernt haben, wo er ganz willkürlich mit der Bibel umsprang und dennoch durch die Forderung einer episch zu gestaltenden Bibel das Verlangen nach einem objektiven Grunde für die religiöse Anschauung offenbarte. Dies Verlangen nach einer objektiven Grundlage ist aber schließlich nichts anderes als der Glaube an die Notwendigkeit einer sichtbaren Autorität, die den materiellen Rahmen für eine geistige Betätigung bilden soll, ein Glaube, der bei Schlegel sowohl wie bei vielen anderen mit dazu beigetragen haben mag, die katholische Kirche mit ihrem in so plastischen Formen sichtbar werdenden Kultus als das Ideal einer religiösen Gemeinschaft erscheinen zu lassen. Deshalb hat Haym auch mit Recht die „Rede über die Mythologie“, in der jene Forderung einer Mythologie für die Poesie ausgesprochen wird, als das „ästhetische Vorspiel“ zu Friedrich Schlegels späterem religiösen Umsprung in den Katholizismus bezeichnet.[111])

Noch ein Werk Schlegels, das dieser ersten Epoche seines philosophischen Denkens angehört, muß hier Erwähnung finden, und zwar nachträglich, weil sein Inhalt fast ausschließlich dem Gebiete der Ethik und der Ästhetik angehört, also für uns nur das in ihm ausgesprochene Lebensideal in Betracht kommen kann. Es ist jener berüchtigte, unvollendet gebliebene Roman „Lucinde“, der im Jahre 1799 erschien.[112])

Der ethische Geist dieses Romanes, in dem Schlegel dieselbe Verworrenheit, die wir bei ihm auf religiösem Gebiete kennen gelernt haben, auf das sittliche und künstlerische Gebiet übertragen hat, wird allgemein als geradezu unsittlich, seine Form als verwerflich bezeichnet. Opposition gegen Gesetz und Sitte, „geschraubtes Pathos, witzige Frechheit und pikante Lüsternheit spielen hier mit einander Haschen“.[113]) Selbständigkeit, die keine Schranken kennt, „Ironie“ und „Cynismus“, Müßiggang und Wollust sind die Ideale, die hier gepriesen werden.

---

[111]) Vgl. Haym S. 692.

[112]) 1799 Berlin und 1835 Stuttgart.

[113]) Vgl. Dr. Carl Busse, Deutsche Dichtung in „Das deutsche Jahrhundert“ I, 15. Dilthey, Leben Schleiermachers I, 486 ff. Haym, Die rom. Schule, S. 493 ff.

Ja, Schlegel bezeichnet den Müßiggang sogar als „einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb“,[114]) und fordert, daß man „das Studium des Müßiggangs nicht so sträflich vernachlässige, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilde“.[115]) Er ist sich dessen bewußt, daß er zur „ältesten, kindlichsten, einfachsten Religion zurückgekehrt ist“. Denn er verehre „als vorzüglichstes Sinnbild der Gottheit das Feuer“ und finde nirgends ein „schöneres, als das, was die Natur tief in die weiche Brust der Frauen verschloß“.[116]) Deshalb liegt ihm die volle Harmonie allein in der Seele der Geliebten, „wo die Keime alles Herrlichen und alles Heiligen nur auf den Strahl seines Geistes warteten, um sich zur schönsten Religion zu entfalten“.[117]) Doch diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu beweisen, daß es sich nicht lohnt, auf ein derartiges Werk weiter einzugehen oder es gar einer philosophischen Analyse zu unterziehen.

Alle bis jetzt behandelten Schriften fallen noch in die Zeit bis 1800. Man kann nun, sofern überhaupt eine feste Grenze zwischen den einzelnen Stadien der geistigen Entwicklung eines Menschen angegeben werden darf, die Jahrhundertwende auch als einen Wendepunkt in der religiösen Entwicklung Friedrich Schlegels betrachten, also das Jahr 1800 als das Ende der ersten und als den Anfang der zweiten Periode seines religionsphilosophischen Denkens bezeichnen:

Denn einerseits ging im Jahre 1800 die Schlegelsche Zeitschrift „Athenäum“ ein, welche die philosophisch wichtigsten Schriften Friedrich Schlegels gebracht hatte, und es begann nun für ihn auch eine neue schriftstellerische Epoche, die sich von der ersten durch den „konziliatorischen“ Ton und den Mangel an Polemik unterscheidet, der besonders in der von ihm selbst im Jahre 1803 herausgegebenen Zeitschrift „Europa“ wahrzunehmen ist.

Andererseits fließen alle religionsphilosophischen Ansichten die in den bis zum Jahre 1800 erschienenen Schriften zum

---

[114]) „Lucinde“, S. 38 f.
[115]) A. a. O. S. 43.
[116]) A. a. O. S. 34 f.
[117]) A. a. O. S. 105.

Ausdruck kommen, in einen Synkretismus zusammen, in dem ein moralisierendes oder ein ästhetisierendes Element in den Vordergrund tritt.

Zu einem bestimmten, eigenartigen religionsphilosophischen Standpunkt gelangt Schlegel also in dieser ersten Periode nicht. Dagegen erscheint seine weitere religiöse Entwicklung nach dem Mystizismus hin als sicher.

II. Periode.

(1800—1808.)

Ein den Übergang bildender mystischer Idealismus.

Quellen.

„Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts." Herausgegeben von C. J. H. Windischmann. 2 Bde. Bonn 1836/37.[1])

---

[1]) Vgl. auch: „Europa." Eine Zeitschrift. Hgg. von Fr. Schlegel. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1803. Darin: „Betrachtungen" I, 1, 28ff., fehlt in den S. W. „Literatur" I, 1, 4ff., fehlt in den S. W. „Gemäldenachrichten aus Paris" I, 1, 108ff.; I, 2, 3ff.; II, 1, 96ff.; II, 2, 1ff. und 109ff.; zusammengedruckt S. W. VI, 9ff.

„Lessings Geist aus seinen Schriften oder dessen Gedanken und Meinungen zusammengestellt und erläutert" von Fr. Schlegel. Leipzig 1804; fehlt in den S. W.

„Über die Sprache und Weisheit der Indier." S. W. VIII, 271ff.

Gedichte: S. W. X, 11ff. und 16.

Einleitung.

Zu Beginn des Wintersemesters 1800/01 hatte sich Schlegel in Jena habilitiert, um sich „der Sache des Idealismus vom Katheder herab anzunehmen" und das Erbe Fichtes und Schellings daselbst anzutreten, die beide Jena verlassen hatten. Er hatte aber mit seinen Vorlesungen kein Glück gehabt, besonders weil Schelling wider Erwarten zurückgekehrt war und seinen „Kollegen" bald „zu Tode gelesen" hatte.[2]) Deshalb stellte Schlegel mit dem Schluß des Wintersemesters seine Universitätsvorlesungen für immer ein.

Aber schon im Jahre 1802 wandelte ihn wieder die Lust an, wenn auch nicht Universitätsvorlesungen zu halten, so doch „vor wenigen Freunden in wenigen Tagen einmal seine Philosophie, oder seinen Idealismus, ganz ausbrechen zu lassen",[3]) „einige ordentliche philosophische Quadersteine in die Welt zu setzen".[4])

In den nächsten Jahren kühlte er nun wirklich sein Mütchen und hielt in Paris und Köln vor den Brüdern Boisserée, Madame de Chézy und einigen anderen die Vorlesungen, die er selbst nicht herausgegeben, sondern erst Windischmann nach Schlegels Tode, zusammen mit einigen Fragmenten, letztere „in freilich sehr unordentlicher und inkorrekter Form",[5]) veröffentlicht hat.

Diese Vorlesungen, die zunächst eine „Propädeutik und Logik", sodann eine „Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern" bieten wollen, bilden die Hauptquelle für die Untersuchung der religionsphilosophischen Ansichten Schlegels in der zweiten Periode seiner philosophischen und religiösen

[2]) Vgl. Haym, Die rom. Schule, 676ff.
[3]) Dilthey, Aus Schleiermachers Leben III, 313.
[4]) A. a. O. III, 315.
[5]) Haym, Die rom. Schule, S. 223.

Entwicklung, die sich aber auch schon in der im Jahre 1803 von ihm selbst herausgegebenen Zeitschrift „Europa" ankündigte. Denn wenn es in den Gemäldenachrichten dieser Zeitschrift an einer Stelle heißt, daß die göttliche Kunst der Malerei etwas mehr als eine bloß notwendige Entwicklung der menschlichen Natur sei und daß es überhaupt wohlgetan wäre, wenn die Philosophie sich begnügte, das Göttliche, was als ein Positives gegeben und wirklich vorhanden ist, zu verstehen und wissenschaftlich darzustellen, nicht aber es erst ableiten wollte, weil sie eben damit seine Göttlichkeit vernichtet,[6]) — wenn es so dort heißt, dann ist damit der sicherste Beweis dafür gegeben, daß für Schlegel eine neue Periode seines philosophischen Denkens begonnen hat, eine Periode, in der die Keime der Mystik, die seiner ersten religionsphilosophischen Epoche entsprossen waren, zu einem alle Vernunft hassenden Mystizismus heranwachsen werden.

Dies beweisen auch die genannten Vorlesungen. Ihr Inhalt unterscheidet sich von den Schriften der ersten Periode zunächst dadurch, daß hier nicht mehr ein unmethodisches und kritikloses Zusammenschweißen heterogener, sondern ein methodisches Verbinden verschiedener Gedanken sich geltend macht, also ein Eklektizismus an die Stelle des Synkretismus tritt.[7]) Wir haben es deshalb hier, besonders im 2. bis 12. Buche der „Entwicklung der Philosophie",[8]) nicht mehr mit zusammenhangslos hingeworfenen Bemerkungen, sondern mit einem „seinwollenden" System zu tun, das, meistens in der größten Konfusion, alle die „halbgedachten" Gedanken aus den „Ideen", dem Brief „Über die Philosophie" und wohl auch aus den Jenenser Vorlesungen enthält, vermischt mit Gedanken Fichtes, Schellings, Jacob Böhmes und anderer Denker und Dichter.

Man könnte dieses System am besten als katholisierenden, mystischen Idealismus bezeichnen.[9]) Denn einerseits hält Schlegel diejenige Philosophie, welche den Begriff der Substanz, des Dings, des beharrlichen, unveränderlichen Seins durchaus verwirft und nichts für real anerkennt als die lebendige, ewig beharrliche, geistige Kraft und Tätigkeit, „die Ichheit", d. h. die-

[6]) S. W. VI, 77 („Europa" II, 109f.).
[7]) Vgl. Falckenberg, Gesch. d. n. Philos., S. 552.
[8]) Windischmann II, 1—396.
[9]) Vgl. Windischmann II, 248.

jenige Philosophie, „die Idealismus genannt wird", für das einzige philosophische System, „das mit der Religion und Moralität in die vollkommenste Übereinstimmung gebracht werden kann",[10]) und nennt seine Philosophie, die den Idealismus Fichtes und Schellings vervollkommnen soll, „vollendeten und kritischen Idealismus".[11])

Andererseits aber tritt in den Vorlesungen immer stärker das Moment der Mystik hervor. Ja, für Schlegel ist jetzt „der berichtigte Mystizismus der göttliche Anfang und das göttliche Prinzip" der wahren Philosophie.[12]) Der „vollendete Mystizismus", der ihm in Jacob Böhme entgegentritt, hat für ihn, wie er selbst erklärt, „nur noch den einzigen Fehler, daß er unverständlich ist".[13])

Das neue Merkmal der Philosophie Schlegels in dieser zweiten Periode ist der Anschluß derselben an den Offenbarungsglauben, den er auch als die höchste aller Funktionen, als den höchsten Begriff bezeichnet, mit dem die Philosophie „aufhört",[14]) und besonders die Anlehnung an den Katholizismus, zu dem er sich offiziell erst im Jahre 1808 bekannte, mit dem er aber schon früher, so in dem erwähnten Briefe an Schleiermacher aus dem Jahre 1799, geliebäugelt, worin er das Papsttum als ein großes göttliches Naturprodukt hinstellte.

Noch deutlicher kündigt sich dann der von Schlegel in den Vorlesungen vertretene Standpunkt in einem zwischen 1800 und 1803 fallenden Fragment an, in welchem es heißt: „Der Glaube ist Jehova, die Kirche Maria, Priestertum und Baum des Lebens ist Christus. Der wahre Priester ist selbst ein Baum des Lebens, in den alle Glieder der Kirche verwachsen sein müssen. — Alles Wissen ist nur im Glauben und durch Glauben möglich."[15])

Bevor wir zur Darstellung des „religionsphilosophischen Systems" Schlegels in dieser zweiten Periode übergehen, möge

---

[10]) Windischmann I, 107. Vgl. I, 112, 115, 215.
[11]) A. a. O. II, 25.
[12]) A. a. O. I, 209 ff.
[13]) A. a. O. II, 432 ff. (Fragment aus dem Jahre 1805) und I, 424 ff.
[14]) Vgl. a. a. O. II, 396, 446.
[15]) Windischmann II, 430; vgl. II, 451 ff.
Vgl. Madame de Chézy, „Unvergess." I, 264 f.
Ferner: „Europa" I, 1, 44.
„Lessings Gedanken und Meinungen" III, 3 ff.

vorher kurz Erwähnung finden, was Schlegel im allgemeinen jetzt unter Religion versteht:

Religion ist ihm das Bestreben, den gesunkenen Menschen zum ersten Prinzip seines Daseins, zum Göttlichen, Unendlichen zurückzuführen. Sie hat die Aufgabe, den Menschen überall mit Andeutungen und Erinnerungen seines göttlichen Ursprungs anzusprechen, ihm überall das Göttliche und sein Verhältnis zu ihm in Zeichen und Sinnbildern darzustellen, damit er seiner hohen Abkunft, seiner erhabenen Bestimmung auch nicht einen Augenblick vergesse, von dem gemeinen Denken und Trachten zur Beschauung der Hoheit und Würde seiner geistigen Natur sich sammle und diese kräftig von allen irdischen Fesseln und Banden loszumachen strebe.[16])

Die Religion ist ferner über alle Täuschung und allen Irrtum erhaben, im Besitze göttlicher Weisheit „fest und unerschütterlich begründet" und kann deshalb allein alle Zweifel lösen, „die menschliche Wißbegier über die notwendigsten und teuersten Gegenstände ihres Strebens vollkommen befriedigen, die verborgensten Tiefen ihres inneren Wesens offenbaren und dessen Geheimnisse verkündigen".[17])

Dies Schlegels „Definition" der Religion, die sich eigentlich mehr mit dem Begriff der Kirche, als mit dem der Religion abzugeben versucht und die es bei ihrem gänzlichen Mangel an psychologischer Grundlage völlig unnötig macht, erst auf die philosophische Impotenz hinzuweisen, die sich unter mehr oder weniger geschickten Phrasen verbirgt.

---

[16]) Windischmann I, 337 f.
[17]) Windischmann I, 190 f.

Lehre von Gott.

Die religionsphilosophischen Ansichten Schlegels in der zweiten Periode finden eine erschöpfende und wohl die übersichtlichste Darstellung, wenn man alle in den Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806 enthaltenen religionsphilosophischen Aussprüche in eine Lehre von Gott und in eine Lehre vom Menschen zusammenzufassen sucht.

Schlegels Lehre von Gott wiederum charakterisiert am besten eine Analyse der im 7. Buche seiner „Entwicklung der Philosophie“[18]) enthaltenen Gedanken, denen die übrigen in den Vorlesungen verstreuten Äußerungen über Gott sich leicht werden beiordnen lassen. Schlegel faßt in diesem 7. Buche die Lehren von der Gottheit, von der Offenbarung und von der Kirche in eine „Theorie der Gottheit“ zusammen, „da diese in allem der Hauptbegriff ist“. „Theorie der Gottheit“ ist auch zugleich der Titel dieses Buches.

In seinen Vorlesungen über die Logik, die denen über die „Entwicklung der Philosophie“ vorausgehen und in denen er „die Idee der unendlichen Einheit und unendlichen Fülle und den Grundsatz eines allgemeinen organischen Zusammenhangs aller Dinge“ als Fundament aller höheren Philosophie und aller religiösen Anschauungen und Erkenntnisse aufstellt,[19]) betrachtet Schlegel die Gottheit, deren „Erkenntnis für das ganze Menschengeschlecht von dem unbedingtesten Werte“[20]) und die der Hauptgegenstand der Philosophie sei,[21]) als das „eine, höchste, unendliche, allumfassende Prinzip, den Inbegriff und die Quelle aller Dinge“, als das „unendliche, allumfassende geistige Wesen“, als „das unendliche göttliche Ich“, für das

[18]) Windischmann II 227ff.
[19]) Windischmann I, 154.
[20]) A. a. O. I, 5; vgl. I, 6.
[21]) A. a. O. I, 93.

es kein „Nicht-Ich", keinen außer ihm existierenden Gegenstand geben könne, weil es ja alles sei, alles in sich enthalte und umfasse.[22]) Deshalb kommt es Schlegel „bei der Bestimmung des wahren Begriffes der Gottheit" am meisten darauf an, daß dieser außer der Idee der unendlichen Einheit vor allem die Idee der unendlichen Fülle in sich enthalte.[23])

Diese Äußerungen, in denen nicht nur eine Beziehung zur idealistischen Philosophie, sondern auch pantheistische Gedanken[24]) deutlich hervortreten, die er sonst energisch abweist,[25]) unterscheiden sich sehr von denen in der „Theorie der Gottheit", denen der Begriff der dreieinigen Gottheit zugrunde liegt, wie er im Glaubensbekenntnisse der christlichen Gemeinde zum Ausdruck kommt. Doch läßt Schlegel die „drei Personen der Gottheit" in entgegengesetzter Ordnung auf einander folgen. Für die philosophische Betrachtung ist ihm der Geist die erste, der Sohn die zweite und der Vater die dritte Person. Den Unterschied in der Reihenfolge findet er in der Tatsache begründet, daß „das Philosophieren von der Sehnsucht nach der Fülle und der Begeisterung für den Endzweck, die Religion aber von der göttlichen Offenbarung ausgeht, die uns lehrt, daß wir nur durch den Sohn, als welcher uns der nächste ist, erst den Vater zu erkennen vermögen, und zwar so, daß uns der Sohn erscheint als das Niedere unter den Höhern, als der Abgeordnete des Vaters; den heiligen Geist lernen wir endlich durch diese beiden, den Sohn und den Vater, erkennen".[26])

An den Anfang der Weltentwicklung stellt Schlegel als „die erste Urquelle der Natur", als „die Mutter aller Dinge", als „die Mutter der Welt", als „den Uranfang alles Werdens" die Sehnsucht und nennt diese selbst einen „göttlich entzündeten und begeisterten Anfang".[27]) — Wenn er an einer Stelle von der Liebe als der Mutter aller Dinge redet, so ist ihm Liebe identisch mit Sehnsucht.[28]) — Diese Sehnsucht

---

[22]) A. a. O. I, 55 f., 92 f.

[23]) A. a. O. I, 210.

[24]) Vgl. die überflüssige, tendenziöse Anmerkung Windischmanns: I, 229 d.

[25]) A. a. O. I, 107, 265, 490 f. und „Über die Sprache und Weisheit der Indier" S. W. VIII, 324, 344 ff.

[26]) Windischmann II, 233.

[27]) A. a. O. II, 228; vgl. II, 71.

[28]) A. a. O. II, 229.

verbindet er mit dem Begriff des Geistes, welcher sie nämlich als den Anfang der Welt „entzündet" habe. Somit ist also die eigentliche Schöpfung dem Geiste zuzuschreiben, und Schlegel bezeichnet ihn daher auch als den eigentlichen Weltschöpfer, Weltkünstler. So wird zugleich auch klar, weshalb er den Geist als „die erste Person der Gottheit" betrachtet.[29])

Die „himmlische Luft oder das Licht als das Prinzip der Vollendung und Verklärung aller Entwicklungen und Bildungen" sieht Schlegel an als das „Organon" der Person des heiligen Geistes „in Beziehung auf die Natur und den Menschen", ja er nennt diesen heiligen Geist selbst den „himmlischen Lichtgeist".[30])

Den Gipfel aller Unklarheit erreicht Schlegel in der Untersuchung des zweiten in der Gottheit enthaltenen Begriffes. Er identifiziert mit dem Begriffe des Sohnes in dem Dreieinigkeitsdogma der christlichen Kirche den Begriff des „Erdgeistes"[31]) und bezeichnet diesen als einen mehr abgeleiteten und daher im Gegensatze zu dem Begriff des Geistes philosophisch weniger gewissen, aber nach seiner Philosophie allerdings im höchsten Grade wahrscheinlichen Begriff, der als „volle Wahrheit" in der Geschichte offenbar wird. Er definiert den Erdgeist als eine „ganz geistige, von der Zentralkraft des siderischen Körpers ganz verschiedene Kraft, die an diesen sich anschließt und durch ihre wohltätigen Einwirkungen seine Entwicklung und Bildung befördert und veredelt".

Eine „Berechtigung" für die Identifizierung des „Begriffes des Geistes der Erde" mit dem des Sohnes erblickt Schlegel darin, daß „der Erdgeist und sein Anschließen an das irdische Element sich philosophisch nicht anders als aus Liebe und Mitleid" erklären läßt. „Für die Menschheit ist er der erlösende Sohn, für die Erde der beseelende, ordnende Erdgeist, in dem wir atmen und leben und der die schützende Macht gegen die Feindseligkeit des bösen Prinzips ist." Deshalb gebraucht Schlegel, wenn er diese zweite göttliche Macht in Beziehung setzt zu den Menschen, statt Erdgeist meistens, nicht immer, die Bezeichnung Sohn. Weshalb er aber den Begriff des Erd-

---

[29]) Vgl. a. a. O. I, 15 f.; II, 398 i.
[30]) A. a. O. II, 229.
[31]) A. a. O. II, 229, 230, 236 ff.

geistes einführt und was er eigentlich darunter verstanden wissen will, wird nicht recht klar.[32])

Die Einwirkungen des Erdgeistes auf das irdische Element läßt Schlegel die Sonne vermitteln. Von den Einwirkungen des Sohnes auf die Menschen andererseits behauptet er, daß sie alles Höhere in ihnen hervorrufen und schließlich auf die Stiftung und Leitung der Kirche hinauslaufen.

In dieser „philosophisch gewissen" Tatsache, daß der Erdgeist auf die Menschen einwirkt, an allen irdischen Dingen teilnimmt und alles Höhere im Menschen aus seiner „Offenbarwerdung" resultiert, sieht Schlegel auch einen „philosophisch giltigen" Beweis für die Möglichkeit der Menschwerdung oder der wirklichen Erscheinung des Sohnes auf Erden „zur Offenbarung des letzten Endes der Weltentwicklung, wie die christliche Religion lehre".

Um so sonderbarer klingt es deshalb, wenn Schlegel die Frage, ob Christus wirklich der Sohn Gottes sei, aus dem Gebiete der Philosophie in das der Religion und Geschichte verweist. Der Mangel an Logik aber, der schon durch den Gegensatz dieser Ansicht zu der vorhergehenden Äußerung zum Ausdruck kommt, wird noch deutlicher sichtbar, wenn Schlegel der Philosophie einerseits die Möglichkeit abspricht, gegen den Glauben an Christus als den die Kirche regierenden „Sohn Gottes" etwas einwenden zu können, andererseits die Erscheinung des Sohnes auf Erden, d. h. die historische, durch das Bedürfnis einer zweiten Offenbarung, das durch das Mißverstehen der ersten sich eingestellt hatte, sogar für „philosophisch hinlänglich motiviert" hält.

Als dritten und letzten Begriff, der in der Gottheit liegt, nennt Schlegel den des Vaters,[33]) an den er auf gleicher Stufe anreiht die Bezeichnungen Gottes als des „allmächtigen Weltherrschers und Königs", als eines „Königs des Lichtes, eines Vaters der Geister", eines „herrschenden, königlichen Ichs, eines allmächtigen Regenten und Vaters der Welt", als des

---

[32]) Vgl. II, 226, wo Schlegel als die erste Offenbarung die Mitteilung der Vernunft bezeichnet und diese als eine Einwirkung des Erdgeistes auf den Menschen hinstellt, und II, 220 ff., wo er nach Plotin die Erde als eine aus Erdseele und Erdgeist zusammengesetzte Kraft bezeichnet.

[33]) Windischmann II, 228, 230, 231, 232, 233, 239ff.

„Zentrums des Ganzen und des Ichs des Lichtes, in dem das Göttliche sich in Eins faßt".

Diesen Begriff Gottes als des Vaters stellt Schlegel, obwohl er ihn für den ältesten hält, „den wir in der Tradition finden", als einen Begriff hin, der für die Philosophie „am entferntesten und schwierigsten" ist und nur durch die Offenbarung verständlich wird. Nur in der Religion könne man zu der Überzeugung von seiner lebendigen Wirklichkeit gelangen, nicht aber in der Philosophie, die nur die Möglichkeit eines herrschenden Weltkönigs bestimmen und die Stelle nachweisen kann, die er in bezug auf die Welt einnimmt.

Dieser Behauptung ungeachtet weist Schlegel den Begriff des Vaters und Herrschers dennoch und zwar aus dem „Bestande" der Natur als philosophische Notwendigkeit nach, während die „Erschaffung" der Natur „nur" eine göttliche Kraft, einen göttlichen Geist voraussetze, nicht die Gottheit ihrer Wesenheit nach und „im strengen Sinne des Vaters, wie sie im Begriffe des Vaters aufgefaßt werde".

Diesem göttlichen Vater und Herrscher gibt Schlegel drei Prädikate und zwar:

1. das des Schöpfers, jedoch in beschränkter Weise;
2. das einer „liebreichen Gottheit";
3. das des Gesetzgebers.

Wie wir schon oben gesehen, ist für Schlegel der Geist und nicht der Vater eigentlicher Schöpfer. Der Vater hat „an der materiellen Schöpfung und Hervorbringung der Welt keinen unmittelbaren Anteil, da es so viele Produktionen gibt, die unvollendet und so des Vaters als des höchsten Herrschers noch nicht würdig sind".[34]) Nur insofern ist nach Schlegel der Vater Schöpfer, als er „die Idealisierung und Verklärung der irdischen Produktionen" bestimmt, „das Reelle in allen Wesen vollendet, das Idealische in ihnen zur Reife bringt", mit anderen Worten, „sie ihrem Ideale getreu und entsprechend" macht, d. h. sie „vollendet und zwar unbeschadet der Entwicklung der Einzelheiten", die er allerdings auch „beherrscht und dominiert".

Schon aus dieser Wirksamkeit Gottes ließe sich das zweite Prädikat des Vaters, das „einer liebreichen Gottheit" ableiten.

---

[34]) Windischmann II, 254.

Schlegel verfährt auch in ganz ähnlicher Weise. Er kommt zu diesem Prädikat auf Grund der Tatsache, daß die „Kraft des Lichtes“ oder, wie er erklärend hinzufügt, daß die Welt, die sich auf der letzten Stufe vor ihrer endlichen Entwicklung und Auflösung befinde und deren Entwicklung daher, wie es „philosophisch höchst wahrscheinlich“ sei, unendlich schnell ablaufen müßte, dennoch in dieser ihrer Entwicklung aufgehalten werde, was nur auf die unendliche Barmherzigkeit, ja auf ein Übermaß von Liebe und Barmherzigkeit Gottes zurückzuführen sei, der durch das Zurückhalten der Weltentwicklung den „Einzelheiten“, besonders den „geringeren Naturen“, Zeit gewähren will, bis zur höchsten Stufe der Vollendung durchzudringen und der ewigen „Vernichtung“ zu entgehen. Deshalb ist nach Schlegel das Verhältnis dieses höchsten Prinzips, wie er auch den Vater nennt, zu den irdischen Naturen dasselbe, wie das des Sohnes zu ihnen, ein „Verhältnis des Mitleidens, der Barmherzigkeit, der Liebe“.

Zuletzt betrachtet Schlegel den Vater als Gesetzgeber, der als solcher „die höhere Bildung und Vollendung der Geister, die im Welt-Ich wurzeln“, lenkt, leitet und beherrscht. Dieses Prädikat des Vaters ergibt sich ohne weiteres aus dem Begriff Gottes als des Herrschers der Welt und des Königs der Geister. Das Gesetz, das der Vater gibt, ist das heilige Sittengesetz, das von den Naturgesetzen wesentlich verschieden, ja diesen ganz entgegengesetzt ist. Denn während alle Naturgesetze „auf dem Werden, der Beweglichkeit, Veränderung, Entwicklung“ beruhen, liegt aller Sittlichkeit und Tugend „etwas Festes, Beharrliches, Mäßigendes, Beschränkendes“ zugrunde.

Um den Widerspruch aufzuheben, in den Schlegel sich selbst zu seinem eigenen Idealismus und zwar zu der in ihm angenommenen Beweglichkeit aller Dinge durch das Hineintragen des Momentes der Beharrlichkeit gesetzt hat, unterscheidet er von der Beharrlichkeit des Dings diejenige Beharrlichkeit, die eine eigentümliche Tätigkeit Gottes ausmacht und außer im Sittengesetze sich nicht nur im „Anschließen des Erdgeistes an das hilfsbedürftige irdische Element aus Mitleiden“, sondern auch in dem „beruhigenden, sänftigenden Anhalten der Weltentwicklung“ durch den Vater aus Barmherzigkeit zeigt. Es sei dies nämlich eine Ruhe und Beharrlichkeit nicht aus Trägheit, Beschränkung und Mangel an

Tätigkeit, sondern aus Fülle und Überfluß an Tätigkeit, „die sich selbst noch für andere Wesen hingibt und aufopfert", „aus überflüssiger lebendiger Kraft, aus unbeschränkter, unendlicher Freiheit und Liebe". „Es ist", wie es noch an einer anderen Stelle heißt, „ein freiwilliges Anhalten, eine Selbstbeschränkung aus unendlicher Liebe".

Im Gehorsam gegen den im Sittengesetze zum Ausdruck kommenden Willen Gottes und in der Nachahmung des Sohnes sieht Schlegel die Tugend des Menschen. In dem Umstande, daß das Sittengesetz als Wille Gottes auf dem Glauben beruht, erblickt er ferner einen Beweis dafür, daß es der Religion angehört und nur zum Teil philosophisch erkennbar ist, wohl aber von der Philosophie nachgewiesen werden kann.[35]) Schlegel erklärt daher ausdrücklich, daß man ohne Religion nie zu einer Moralphilosophie gelangen kann und daß die Moral der bloßen Moralisten doch mehr oder weniger unvollendet sei, da sie das Sittengesetz wohl als ein „Phänomen, das in ihnen ist," ansehen, aber „nie philosophisch erkennen, daß und wie ein göttliches Gesetz der Wille Gottes sei".[36]) Wir werden bei diesen Äußerungen Schlegels erinnert an seine schon in der ersten Periode hervorgetretene Neigung, Religion und Moral in die innigste Beziehung zu einander zu bringen.

Im Anschluß an den Begriff des Vaters als Gesetzgeber erörtert Schlegel auch die Frage über die Wunder[37]) und findet, daß in bezug auf diese „seine idealistische Philosophie" völlig mit der Religion übereinstimme. Sowohl vom philosophischen, als auch vom religiösen Standpunkte aus verwirft er die Meinung, nach der der göttliche Gesetzgeber willkürlich und spielend in die Gesetze der Natur eingreife. Denn das göttliche Gesetz liege in einer ganz anderen Sphäre und „bedarf zu seiner Bestätigung gar keiner Wunder; es ist für sich schon hinlänglich Verkündigung des göttlichen Willens". Für den tugendhaften Menschen offenbare sich Gott als Gesetzgeber in jedem Augenblick, wo er sich des Sittengesetzes bewußt werde, welches sich ihm als ein göttliches Gebot von selbst verkündige. Wenn Schlegel sich aber auch ausdrücklich gegen

[35]) Windischmann II, 255.
[36]) A. a. O. II, 256f.
[37]) Windischmann II, 241 ff.

die Betonung der Wunder in der Religion ausspricht, so gibt er doch andererseits zu, „daß sich vieles in der Geschichte der Religion findet, was den Gang der gemeinen Natur übersteigt". Er sieht das Wesen des Wunders nicht in dem bloßen Gegensatz gegen die Naturgesetze, sondern in der Bedeutung, dem „göttlichen Zeichen mittelst eines durch den gesetzgebenden göttlichen Willen angehaltenen, gelinderten oder gesteigerten und geschärften Naturgesetzes". Dieses sei das eigentliche Zeichen, dessen die wahre Religion bedarf und das der Philosophie keineswegs widerspricht. Der Begriff des Wunders als eines göttlichen Zeichens beziehe sich auf die spezielle, bestimmte „Ahnung der innerlichen Fülle, der Weissagung, deren die Religion zu ihrem Zwecke durchaus bedarf". Als einzige wahre Wunder nimmt Schlegel geistige Wunder, Zeichen, Andeutungen, Warnungen an, welche Annahme mit der „philosophischen Ansicht" von der innigen Teilnahme des göttlichen Erdgeistes an den menschlichen Begebenheiten vollkommen übereinstimme.

Die „positive Idee" der dreieinigen Gottheit gründet Schlegel auf Offenbarung.[38]) Durch diese und nicht durch die Vernunft hat der Mensch sie empfangen, wie die Religion es lehre und wie „Geschichte und Tradition", „so hoch wir diese immer verfolgen können", durch ihr Zeugnis es bestätigen.[39]) Denn die Vernunft als das „Allgemeine, Notwendige im menschlichen Bewußtsein" ist zwar selbst durch Einwirkung eines höheren Geistes entstanden, vermag aber auch „in ihrer höchsten Verfeinerung sich nur zu einer negativen Idee des Unendlichen zu erheben".[40]) Ja, Schlegel betont sogar die Möglichkeit, es „philosophisch darzutun", daß „der wahre Begriff" der Gottheit dem Menschen nur durch Offenbarung mitgeteilt worden sein kann, weil weder die Vernunft noch die Sinnenwelt imstande sei, „diesen Begriff in ihm zu erzeugen".[41]) Wenn aber „Denker von religiösem Gefühl und Glauben" bei ihrem Nachdenken über die Natur zu einem höchsten, sie beherrschenden geistigen Prinzip der Gottheit gekommen zu sein vorgeben,

[38]) Windischmann II, 227 f., 236 ff.

[39]) A. a. O. I, 210.

[40]) A. a. O. I, 479 f.; II, 223 f., 402. Vgl. „Über die Sprache und Weisheit der Indier" S. W. VIII, 327 f.

[41]) Windischmann I, 209.

bloß und einzig durch ihre Vernunft geleitet, so sei dies Täuschung und Selbstbetrug, „indem ihre Vernunft schon früher durch das Licht der Offenbarung erleuchtet und in ihrem Denken und Forschen auf den Weg der Erkenntnis gekommen sei". [42])

Dessenungeachtet scheint Schlegel auch selbst an einigen Stellen seiner Vorlesungen auf philosophischem Wege zur Idee der Gottheit gelangen zu wollen, indem er unter Benutzung einiger Gedanken von Novalis [43]) aus dem Bewußtsein, „daß wir nur ein Stück von uns selbst sind", den Glauben an ein „Ur-Ich" ableitet, [44]) der schließlich auch zum Glauben an eine Gottheit führen muß, mit welcher das „Ur-Ich" vereinigt gewesen war.

Doch in der „Theorie der Gottheit" gründet Schlegel, wie schon hervorgehoben, die Idee der Gottheit allein auf Offenbarung. Und zwar unterscheidet er drei verschiedene Offenbarungen. In der ersten zeigte sich die Gottheit den Menschen in ihrer Allmacht und in ihrer ganzen ursprünglichen Herrlichkeit und offenbarte ihnen so ihr „eigenes Wesen und ihre unendliche Natur". [45]) Schlegel nimmt an, daß bei dieser ursprünglichen Offenbarung der Gottheit auf die Sprache des Menschen eine göttliche Einwirkung erfolgt, daß also eine Ursprache vorhanden gewesen sei, die, wie er vermutet, „mit einem Male entstanden und im höchsten Grade kunstgemäß und genialisch" war.

Diese erste Offenbarung ist nun durchgängig mißverstanden worden. Der Abstand zwischen Gott und Mensch war zu groß, als daß dieser in seiner beschränkten Natur „den erhabenen Begriff der Gottheit in seinem ganzen Umfang und in seiner wahren Bedeutung hätte fassen und begreifen können; er mußte in dem beschränkten menschlichen Bewußtsein immer wie ein Fremdling aus einer unbekannten Sphäre erscheinen". So sind, wie Schlegel weiter ausführt, die Menschen durch

---

[42]) A. a. O. I, 210.

[43]) Vgl. Haym, Die rom. Schule S. 358.

[44]) Windischmann II, 19 ff., 39, 40, 42, 43, und schon „Lucinde" S. 135.

[45]) Vgl. a. a. O. II, 224 f., wo Schlegel die Entstehung und Mitteilung der Vernunft als erste, die Mitteilung der Begeisterung als zweite Offenbarung bezeichnet.

das Mißverstehen der ersten Offenbarung einerseits auf die mannigfaltige Anbetung des gestirnten Himmels verfallen, indem sie hier die geoffenbarte Herrlichkeit Gottes wiederzufinden meinten; andererseits konnten sie mit jener Herrlichkeit Gottes nicht die Unvollkommenheit der Welt in Einklang bringen und verfielen daher auf die Lehre der Emanation, „d. h. auf den Austritt und die Entfernung der Dinge von Gott". Schlegel bezeichnet schließlich die ganze älteste Philosophie als mißverstandene Offenbarung.[46])

Aus der feststehenden Tatsache, daß der Zweck der Menschheit erreicht werden muß und daß andererseits der Mensch aus jenen Mißverständnissen sich nie durch eigene Kraft losgerungen haben würde, folgert Schlegel die Notwendigkeit einer zweiten Offenbarung und findet durch diese Notwendigkeit gleichzeitig die Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, eben als die zweite Offenbarung, „philosophisch hinlänglich motiviert": „Es mußte ein Sohn Gottes kommen", der die erste Offenbarung von allen sie entstellenden Mißverständnissen reinigte und eine Kirche stiftete, in der „diese hergestellte Offenbarung in ihrer Reinheit fortgepflanzt und durch Weissagung der letzten Weltentwicklung, Verkündigung des zukünftigen Reiches Gottes und lebendige Hoffnung der himmlischen Herrlichkeit die Menschen zu dem höchsten Ziele ihrer Bestimmung geleitet werden sollten".[47])

Diese „bestimmte Weissagung von dem künftigen Reiche Gottes und der letzten Weltentwicklung" bezeichnet Schlegel jedoch schon als eine dritte Offenbarung, als eine dritte Art übernatürlicher Einwirkung, auf der zum großen Teile die „höhere Erkenntnis der göttlichen Dinge" beruhe und auf die die Religion hinweise, die aber auch von der Philosophie vollkommen zu billigen sei. Schlegel nennt sie auch einen höheren Anreiz, „die Tätigkeit des Menschen gegen die widerstrebende Macht irdischer Mühseligkeiten und Hindernisse, sowie gegen die Anfeindungen des bösen Prinzips anzuspornen und zu verstärken", wozu die in dem Wesen des Bewußtseins gegründete „Ahnung der unendlichen Fülle, des Himmels und der vollendeten Herrlichkeit Gottes" eben als unbestimmte, dunkle Ahnung

---

[46]) Vgl. auch Windischmann I, 493.
[47]) Windischmann II, 238 f.

nicht genüge. Hieraus wird es auch verständlich, wenn Schlegel ausdrücklich erklärt, daß „eine fortgehende Offenbarung in dem Sinne der katholischen Kirche an sich wohl anzunehmen wäre", indem sie vollkommen mit der beständigen Teilnahme des göttlichen Sohnes an den menschlichen Begebenheiten übereinstimmen würde.

Von der Offenbarung aus gelangt Schlegel, wie schon das Vorhergehende erkennen läßt, zur „Idee der Kirche".[48]) Die geschichtliche Tatsache nämlich, daß die Offenbarung mißverstanden werden und verloren gehen kann, begründet nach Schlegel die Notwendigkeit einer Vereinigung, deren Zweck es ist, die Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Bedeutung fortzupflanzen und zu erhalten. Ein solcher „von der Gottheit instituierter Bund unter den Menschen" ist die Kirche.

Aber noch einem anderen Zweck läßt Schlegel die Kirche dienen. Sie muß, wenn der Mensch „auf der hohen Stufe, auf die ihn Offenbarung und Begeisterung erhoben haben, erhalten und in dem Streben nach seiner unendlichen Bestimmung kräftig unterstützt" werden soll, ihm „die Idee der letzten Weltentwicklung, die Vereinigung der Welt mit der göttlichen Ichheit, der Hoffnung des Himmels und der ewigen Seligkeit in ihrer ganzen Kraft und Klarheit" lebendig erhalten,[49]) damit der Mensch „zur tätigen Mitwirkung an der wahren Weltvollendung und der Errichtung des Reiches Gottes" aufgefordert werde, dieses letzte Ziel aller seiner Bestrebungen nie aus den Augen verliere, die hohe Würde seiner wesentlichen Bestimmung immer gegenwärtig habe und in Glaube, Hoffnung und Liebe durch alle Mühseligkeiten und Beschwerden dieses irdischen Lebens „mit freudigem Mut" zur ewigen Vollendung durchdringe.[50])

Diese Kirche ist — so bewegen sich Schlegels Gedanken weiter — von Christus gestiftet worden, wie die Geschichte lehrt, und schließt sich deshalb auch zunächst an den „sichtbar gewordenen Sohn" an, unter dessen Schutz und Einfluß sie steht. Sie ist ein „Organon des Wortes Gottes" und bezieht sich auf den höchsten aller Zwecke.

---

[48]) Windischmann II, 235 ff.; 252 f.
[49]) Vgl. oben.
[50]) Vgl. Windischmann II, 355 f., 387 f.

Den Begriff einer solchen Kirche hält Schlegel für einen rein philosophischen, der zuerst in der christlichen Kirche seine Realisierung gefunden habe, „wenn auch noch nicht sogleich völlig entwickelt, doch so, daß die christliche Idee mit der philosophischen ganz übereinstimmt".

Schließlich jedoch verfällt Schlegel in den einseitigsten katholischen Kirchenbegriff, indem er ganz deutlich zwischen „Kirche und Theologen" einerseits und „Menschen" andererseits unterscheidet.[51]) Er sagt wörtlich: „Die Interpretation der Offenbarung (= Bibel), die zum Verstehen derselben nötig ist, die Geschichte und Quellen derselben mit allen dazu gehörigen Kenntnissen und Hilfsmitteln kommt nur ‚der Kirche selbst und ihren Theologen' zu; ‚die Menschen' an die Bibel verweisen, führt nur eine Mißdeutung über die andere und die größten Ärgernisse herbei; darum haben die Protestanten im höchsten Grade unrecht, alles Symbolische zu verwerfen und sich so bloß und unmittelbar an der geschriebenen Offenbarung zu halten". Daher fordert Schlegel, daß nur die Kirche „ihre ursprüngliche Überlieferung" in den Händen habe, den Laien hingegen nur „das Wesentliche davon in einer objektiven Form mitgeteilt werde".[52])

In den Dienst der Kirche will Schlegel die Poesie und die bildende Kunst gestellt wissen, indem er ihnen „die hohe, würdige Bestimmung" beilegt, mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln und Kräften zur Realisierung der Zwecke der Kirche beizutragen.

Die Poesie[53]) hat, wie Schlegel ausführt, zunächst die Aufgabe, dem ersten Zweck der Kirche zu dienen, d. h. „jene älteste Tradition der Mythologie, die ungeachtet der vielen Mißverständnisse und Entstellungen unverkennbare Spuren der ersten Offenbarung enthält, lebendig fortzupflanzen, in ihrer edelsten Bedeutung aufzufassen, in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln und durch die reichste Blüte und Schönheit der Darstellung zu erheben und zu verherrlichen".

Andererseits steht die Poesie auch in Beziehung zu dem zweiten Zweck der Kirche, indem sie „als Ahnung der himm-

---

[51]) Windischmann II, 252 f.

[52]) Vgl. ferner in bezug auf Schlegels Stellung zur katholischen Kirche: Windischmann II, 435, 444, 445, 450 f.

[53]) Windischmann, II, 243 f.

lischen Zukunft das gemeinschaftliche Medium, das Band und die Sprache der Kirche" sein soll.

Indem Schlegel von der Voraussetzung ausgeht, daß die Verkündigung der Offenbarung und Weissagung der einzige Gegenstand ist, auf den die Sprache der Kirche sich beziehen kann, kommt er zu dem wunderbaren „höheren Gesetz, daß alle Poesie mythologisch und katholisch sein müsse".

Ebenso wie die Poesie betrachtet Schlegel auch die bildende Kunst als Dienerin der Kirche.[54]) Er erblickt ihre ursprüngliche Bestimmung überhaupt nur darin, „die göttlichen Geheimnisse der Religion durch ihre Darstellung zu verherrlichen". Sie ist eine „Ergänzung der Wissenschaft in dem Punkte, wo Wissenschaft und Religion sich berühren",[55]) und hat in bezug auf die Kirche den besonderen Zweck, „durch die Deutlichkeit der sinnlichen Darstellung" dem Menschen die Offenbarung, die für ihn, als zu erhaben, doch nicht natürlich ist, „klar und deutlich vor die Augen zu stellen und ihn in sinnvollen Bildern und Gestalten von allen Seiten mit Zeichen und Andeutungen des unendlichen göttlichen Lebens zu umgeben und ihm so seine hohe Bestimmung lebendig zu vergegenwärtigen". Durch die Kunst erscheint das unsichtbare Reich Gottes sichtbar, gewinnt die Kirche „als sittliche Gemeinschaft mit dem Göttlichen unter den Menschen" Realität in der Sinnenwelt. Ja, Schlegel nennt die Kunst selbst geradezu „eine sichtbare Erscheinung des Reiches Gottes auf Erden, auch schon jetzt, ehe noch die Natur ihrer Fesseln entledigt und verklärt ist".

Deshalb erblickt Schlegel auch in der Kunst einen Zweig der göttlichen Magie, durch die das himmlische, sichtbare Reich Gottes hergestellt, die Natur verklärt, die Erde ihrer Fesseln entledigt und vollendet wird.[56])

Wunderbarer Weise gibt es für Schlegel außer der bildenden Kunst, die er doch schon als eine sichtbare Erscheinung des Reiches Gottes bezeichnete, noch eine Kunst, die viel höher steht, die Musik. Doch Schlegel vermochte diese nicht in eine bestimmte Beziehung zur Religion und zur Kirche zu bringen.[57])

---

[54]) Windischmann, II, 244 f.
[55]) Vgl. A. a. O. II, 395.
[56]) Vgl. Windischmann II, 394 f.
[57]) Windischmann II, 245 ff.

Er hatte sich schon zu sehr verausgabt und fand für die Musik nur noch Bezeichnungen wie Begeisterung, Sprache des Gefühls, die das Bewußtsein in seiner Urquelle aufregt, die die einzige universelle Sprache ist und die Darstellung der unendlichen Fülle und Einheit zum Gegenstande hat. Über diese Bemerkungen geht seine „Charakteristik" der Musik nicht hinaus.

Das Verhältnis seiner Philosophie zu dem orthodoxen katholischen Glaubenssystem — denn dieses meint er, wenn er vom christlichen Glaubenssystem redet — sucht Schlegel zum Schluß des 7. Buches seiner „Entwicklung der Philosophie" zu bestimmen.[58]) Aber er müht sich ab und redet ängstlich hin und her, ohne zu bestimmten Formulierungen zu gelangen. Er möchte gerne zwei Herren zugleich dienen und keinen verletzen. Aber diese beiden stehen einander sehr feindlich gegenüber: Der eine ist die Philosophie, der andere das katholische Glaubenssystem. Einerseits möchte er sein philosophisches Häuslein, das er sich zurecht gezimmert hat, nicht preisgeben; auf der anderen Seite erhebt sich gebietend und drohend die schöne, romantische Zwingburg der „allein selig machenden" Kirche.

Indem Schlegel in der Objektivität, d. h. bei ihm in der Gemeingültigkeit und Popularität, eine Hauptbedingung erblickt, die ein philosophisches System erfüllen muß, hält er den Synkretismus, der aus Realismus, Mystizismus und Empirismus zusammengesetzt ist, für das brauchbarste System, d. h. also für das System, das „der allgemeinen Denkart am nächsten und den moralischen Bedürfnissen am angemessensten" ist. Denn durch diese Mischung werden die Härten der beiden ersten Systeme aneinander abgeschliffen, „der Empirismus aber erhöht". Ein solches synkretistisches System, das, „durch das Anschließen an so viele Lehren und populäre Vorstellungsarten und durch Beziehung auf Geschichte empirisch gemacht", einen hohen Grad von Objektivität genießt, ist nun nach Schlegels Ansicht das orthodoxe katholische Glaubenssystem, wie es seit Augustin in der Kirche sich finde. „Es enthält im wesentlichen alles, worauf es hauptsächlich ankommt, den richtigen Begriff der Gottheit und das Verhältnis dieses Be-

[58]) A. a. O. II, 248 ff.

griffes zur Moralität." Insofern dieses ganze System auf dem Glauben beruht, enthält es das „unbezweifelt Rechte" und ist „für den allgemeinen Verstand das Passendste, Objektivste" und somit „das gemeinschaftliche Band der Menschen in ihrer sittlichen Vereinigung". Deshalb hat die Gemeinschaft, deren Grundlage dieser Glaube ist, auch die Berechtigung oder vielmehr die Verpflichtung, „allem äußeren, öffentlichen Zweifel, sowie allen Veränderungen die bestimmteste Grenze zu setzen".

Findet Schlegel nun einerseits in der Objektivität und Popularität des christlichen Glaubenssystems die Stärke desselben, so sieht er andererseits eben darin seine Schwäche. Denn ein synkretistisches, populäres System könne nie ein „konsequentes, streng zusammenhängendes, philosophisch ganz befriedigendes" sein. Ein derartiges System kann es seiner Ansicht nach überhaupt nur „beim Idealismus" geben, der aber wiederum nicht der Forderung der Popularität genüge, weil er „eine Stärke des Geistes und Lebendigkeit der Einbildungskraft voraussetzt, die nicht überall anzutreffen ist". Dies letztere soll nun aber nur von dem „positiven Idealismus, der philosophischen Kosmogonie" gelten, nicht von dem „negativen Idealismus, der Polemik nämlich gegen alle anderen philosophischen Systeme und die dynamische Behandlungsart oder Methodenlehre sämtlicher Wissenschaften; dieser läßt sich allgemein mitteilen". — Schlegel bezeichnet diesen negativen Idealismus auch als den exoterischen Teil der Philosophie, im Gegensatz zu dem esoterischen, den der positive Idealismus bilde.

Diese Charakteristik des katholischen Glaubenssystems und des Idealismus, in der Schlegels unsicheres Schwanken zwischen kirchlicher Lehre und Philosophie deutlich zum Vorschein kommt, bildet die Grundlage für die eigentliche Beantwortung der Frage, wie Schegel sich ungefähr das Verhältnis beider zu einander denkt.

Aus den beiden Sätzen, daß „der Idealismus als esoterische Philosophie in eine exoterische eingehüllt sein kann" und daß das orthodoxe katholische System, das zwar „alles Wesentliche der Religion" enthalte, dennoch als System nur „die objektive Form für die Mitteilung" sei, ist leicht der Schluß zu ziehen, daß Schlegel das orthodoxe System als die exoterische, den Idealismus als die esoterische Philosophie angesehen wissen will und darin, daß beide einander notwendig ergänzen, eine

Annäherung beider erblickt. Er hebt aber ausdrücklich hervor, daß eine Annäherung nur dann stattfinden kann, wenn auf beiden Seiten ein Entgegenkommen gezeigt wird: Der Idealismus darf öffentlich nur in der Form der Poesie erscheinen, denn „dann kann auch die Freiheit der Phantasie recht gut neben dem theologischen Systeme bestehen, ohne ärgerliche Mißverständnisse und Mißverhältnisse zu erregen". Das christliche Glaubenssystem aber muß das Element des Realismus aus seinem Synkretismus ausschalten und an seine Stelle den Skeptizismus setzen.[59]) Als Grund für die Absonderung des Realismus führt Schlegel an, daß er doch das Gegenteil des Idealismus und alles Realistische das eigentlich böse Prinzip sei, das nicht aus dem Christentume, sondern aus der griechischen Philosophie in das orthodoxe System gekommen wäre. — Also das erhabene katholische Glaubenssystem enthält nach Schlegel ein „böses Prinzip"!

Das Bedürfnis nach einem Ersatz für den Realismus leitet Schlegel aus dem Umstande ab, daß „der Mystizismus allein dem Empirismus gegenüber die wildeste und regelloseste Ungleichheit hervorbringen würde". Der Grund für die Wahl des Skeptizismus zum Ersatz für den Realismus geht aus der Bestimmung hervor, die Schlegel ihm gibt: Er soll „bloß dazu dienen, einen Geist der Kritik der bisherigen wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehre zu verbreiten, der dem Mystizismus das Gegengewicht halte und ihn an das Positive anbinde, überhaupt die praktische Ansicht reinige und festsetze."

* * *

Im Anschluß an Schlegels Lehre von Gott möge gleich seine Lehre vom „bösen Prinzip" Erwähnung finden, der er allerdings nur geringes Interesse zuwendet.[60]) Sie erschöpft sich in folgenden Äußerungen:

Das böse Prinzip, „das sich zum Bösen willkürlich verkehrt hat", ist nach Schlegel nichts anderes als „der in allem aufs äußerste getriebene, sich selbst verzehrende und zerstörende und so auch das, was ihm nachhängt und dienet, in die Zerstörung mit fortreißende Egoismus". Überall, wo

---

[59]) Vgl. Windischmann I, 226.

[60]) Windischmann II, 183 f., 242 f., Anmerkung.

man die Spur hiervon wahrnehmen kann, darf man den Einfluß des bösen Prinzips voraussetzen. Schlegel nennt es auch einen feindseligen Geist, der allerdings im „Naturlauf und in der Entwicklung des Menschen zu seinem Ziele“ Hemmungen und Störungen zu bewirken vermag, der aber nicht die Macht hat, „auf eine zerstörende Art direkt in die Welt einzuwirken und andere Wesen zu zerstören“, sondern nur den „Hang der Selbstzerstörung epidemisch mitteilen“ kann, auf den manche Arten von Krankheit, Tollheit, Verrücktheit und auch — der Skeptizismus zurückzuführen seien. — Also es bleibt nach Schlegel im katholischen Glaubenssystem bei einem Element, das vom bösen Prinzip ausgegangen ist! —

Da nun einerseits das zerstörende böse Prinzip als solches keine ewige Dauer haben, da „keine ewige Höllenmacht“ in der Welt bestehen kann, „weil sonst neben dem Einen höchsten Prinzip noch etwas übrig bliebe, was seinen Frieden störte und seine gänzliche Vollendung hinderte“, und da andererseits „das schlechthin Böse, was sich zum Bösen willkürlich verkehrt hat,“ unmöglich zum Guten zurückkehren, sich niemals wieder mit der Gottheit vereinigen kann, so muß das böse Prinzip sich, seiner Natur gemäß, endlich selbst „in Vernichtung auflösen“ und so aus der Welt verschwinden. „Man nehme die Welt des bösen Prinzips von so langer Dauer als man wolle: nach unendlichen Gradationen von Leiden und Qualen wird sie endlich in eigenem Hasse und Grimme sich selbst verzehren und zerstören.“

Lehre vom Menschen.

Außer der „Theorie der Gottheit" enthalten besonders auch die „Theorie des Bewußtseins",[61]) „Theorie des Menschen"[62]) und „die Moral"[63]) religionsphilosophische Ansichten in größerem Umfange, die sich in eine Lehre Schlegels vom Menschen zusammenfassen lassen.

Der Mensch nimmt nach Schlegel eine bestimmte Stufe in der unendlichen Reihe der Entwicklungen ein, die die Welt durchmachen muß, und zwar ist er „in der irdischen Geschichte die letzte Stufe einer langen Reihe von Produktionen, deren Ziel die Organisation des vollkommenen Körpers ist". Er ist „eine Hervorbringung der Erdseele als der gebärenden und des Erdgeistes als der anregenden Kraft". „Auf diesem höchsten Gipfel der organischen Bildung tritt im Menschen geistiges Bewußtsein ein."[64])

Dieses Bewußtsein des Menschen nun, das aus Seele und Geist besteht, ist nach Schlegel in seiner jetzigen Form ein beschränktes, ein „niederes", und zwar ist es die Ver-

---

[61]) Windischmann II, 1—87.

[62]) A. a. O. II, 193—226.

[63]) A. a. O. II, 278—305.

[64]) Windischmann II, 193. Vgl. noch folgendes: Schlegel, dem die Welt „ein unendliches Ich im Werden" ist (a. a. O. II, 200 f.), unterscheidet im ganzen sieben Stufen der Weltentwicklung. Über die 1. bis 4. Stufe (Raum, Feuer, Wasser, Luft) vgl. die wunderliche „Theorie der Natur', (a. a. O. II, 100 ff.), besonders die phantastische, mystische „Theorie der Entstehung der Welt" (a. a. O. II, 136 ff.).

Der Mensch ist nach Schlegel die 5. Stufe (A. a. O. II, 233).

Die 6. Stufe entsteht dadurch, daß der Mensch, der für die höchste Stufe noch zu irdisch ist, „wenngleich auch noch irdische, doch weit verklärtere Entwicklungen durchgehen müsse" (a. a. O. II, 233 u. 206).

Die höchste, 7. Stufe ist „der Himmel, das Reich des Lichtes, der Liebe und der ewigen Seligkeit, die vollendete Welt in der unendlichen Fülle ihrer ganzen Entwicklung" (a. a. O. II, 234).

nunft,[65]) als das Vermögen der Beziehung und Verbindung, als das Beschränkte, an das Irdische Gebundene, die das Bewußtsein des Menschen charakterisiert und erniedrigt. Es gab aber eine Zeit, wo dieses Bewußtsein ein vollkommenes, „hohes", „wo unser Ich mit dem göttlichen Bewußtsein der unendlichen Ichheit und Einheit selbst noch Eins" war.[66]) Aus der Erinnerung an diesen ehemaligen Zustand, die Schlegel auch „ein Wiedererwachen des vollständigen Ichs im abgeleiteten" nennt, läßt er den Begriff der unendlichen Einheit entspringen, den der „in sich selbst gespaltene und getrennte" Mensch „auf alle sinnlichen Anschauungen äußerer Gegenstände" anwendet, und bezeichnet diese Erinnerung der unendlichen Einheit zusammen mit dem „aus der inneren Natur der geistigen Tätigkeit selbst sich entwickelnden, ursprünglichen, notwendigen Streben nach unendlicher Fülle", welchen Begriff er auch einmal aus „dem ahnenden, weissagenden Gefühl" ableitet,[67]) als die beiden Haupttätigkeiten des menschlichen Geistes, als die „beiden Bestandteile unseres Bewußtseins, die den Menschen zum Menschen machen", als die „Quelle aller jener hohen Begriffe und Gedanken, die ihn über die Tierheit und die engen Schranken des bloß sinnlichen Lebens erheben".

Ja, mit der Möglichkeit dieser Erinnerung ist, wie Schlegel an einer anderen Stelle sagt,[68]) „die sicherste Erkenntnisquelle des Einzigen, Wahrsten und Höchsten" gegeben. Doch er stellt der Erinnerung noch das Gefühl an die Seite, aus dem er ja auch, wie soeben gezeigt, den Begriff der unendlichen Fülle resultieren läßt, und nennt Erinnerung und Gefühl zusammen „die einzigen Quellen der Erkenntnis, indem sie den ganzen Umkreis der Erkenntnis der Ichheit umfassen": das Gefühl als unmittelbare Wahrnehmung eines anderen Ichs in der gegenwärtigen Welt, die Erinnerung als ein Wiedererwachen und Wiederfinden des vollständigen Ichs in dem gegenwärtigen,

---

[65]) A. a. O. II, 222, 257, 259.

[66]) Windischmann I, 75ff., 377; II, 39ff., 74ff., 125.

[67]) A. a. O. II, 75. Vgl. II, 76, wo es heißt: Die Liebe ist „die Ahnung der unendlichen Fülle sowohl, als die Erinnerung an die unendliche Einheit".

[68]) A. a. O. II, 40. Vgl. die Platonische Lehre von der *ἀνάμνησις* und die Aufnahme dieses Begriffes bei Bardili und auch bei v. Berger.

zerteilten, abgeleiteten. „Das Gefühl erschöpft den ganzen Umfang der unvollständigen, abgeleiteten Ichheit, die Erinnerung den ganzen Umfang der ursprünglichen, vollständigen Ichheit; sie umfassen alles, was gewußt werden kann, mit einem Wort die Welt und führen auf die Gottheit.“ [69])

Trotzdem stellt Schlegel über die Erinnerung der unendlichen Einheit und über das Gefühl von der unendlichen Fülle, besonders in der „Theorie des Menschen“, aber auch in den folgenden Büchern seiner „Entwicklung der Philosophie“, die Begeisterung und bezeichnet sie als den „Anfang alles Höheren“ im Menschen. [70])

Als Grund für diese Erhebung der Begeisterung über Erinnerung und Gefühl führt er an, daß einerseits die Idee der unendlichen Einheit, die in dem Menschen durch Erinnerung erwacht ist, nur einen negativen Begriff des Unendlichen liefern und daß andererseits der Begriff der unendlichen Fülle, der aus dem „ahnenden Gefühl“ [71]) resultiere, eben doch nur eine Ahnung, also „etwas Schwaches“ sei, das nie „der angestammten Trägheit des irdischen Elementes das Gleichgewicht halten könne“. „Dazu bedarf es einer viel stärkeren Triebfeder und Kraft. Diese ist nun die positive Idee des Unendlichen oder der Gottheit, welche in dem Menschen mit Begeisterung entsteht.“

Diese Begeisterung, die Schlegel als einen Gefühlszustand charakterisiert und die er deshalb auch „ein Gefühl, ja Leidenschaft für das Unendliche“ nennt, erhebt den Menschen über die engen Schranken seines irdischen Bewußtseins, von dem Endlichen zu dem Unendlichen und eröffnet ihm den Blick in die höhere, göttliche Welt.

Die Mitteilung der Begeisterung schreibt Schlegel einer höheren Mitwirkung [72]) zu und bezeichnet sie als die zweite und die eigentliche Offenbarung, während er die Mitteilung der Vernunft als erste Offenbarung ansieht, und setzt sich so in Widerspruch zu den in der „Lehre von Gott“ wiedergegebenen Ansichten über die Offenbarung, die sich mehr an das kirchliche Dogma anschlossen.

---

[69]) Windischmann II, 42, 43.
[70]) A. a. O II, 263.
[71]) Vgl. oben.
[72]) Vgl. Windischmann II, 223ff. u. 91ff.

Ebenso großes Interesse wie der Untersuchung über das Bewußtsein widmet Schlegel der über die Unsterblichkeit der Seele des Menschen.[73]) Er versteht unter Unsterblichkeit die höchste Realität, die Rückkehr in die verlorene allgemeine Freiheit, die Wiedervereinigung mit der Gottheit, wobei dann die beschränkte Persönlichkeit ihrer Schranken entledigt wird, die Trennung des Bewußtseins aufhört und alles in die ursprüngliche Einheit zurückkehrt, die aber durch die unendliche Fülle bereichert und vollendet ist. Denn, damit die unendliche Fülle erreicht werde, bleibt die „Fülle der Individualität" erhalten.[74]) Aber auch „die Blüte der Bildung, die Erinnerung des Schönsten und Edelsten, was der Mensch sich errungen hat", geht ihm nicht verloren, da gerade durch die Fortdauer der Erinnerung dem Menschen die Unsterblichkeit „interessant und wünschenswert" gemacht werde.

Schlegel setzt die Unsterblichkeit in Beziehung zur Freiheit des Menschen und sieht sie als ein Gut an, das der Mensch durch die zweckmäßige oder unzweckmäßige Entwicklung seiner freien Tätigkeit entweder erhalten oder verlieren kann. Aus der Tatsache, daß der Mensch nicht nur die „negative Freiheit" besitzt, alle Hindernisse und Schranken, die seiner Entwicklung sich entgegenstellen, besiegen zu können, sondern auch über die „positive Freiheit" verfügt, „auf die Welt selbst tätig zu wirken, in ihre Entwicklung lebendig einzugreifen", folgert Schlegel, daß der Mensch auch die Kraft hat, „sich über die Grenzen dieses irdischen Daseins hinaus eine Existenz in der Welt zu sichern, der irdischen Beschränktheit ungeachtet, durch alle Stufen der Entwicklung, durch seine geistige Fortdauer sich zu erhalten und, so oft auch neue Hindernisse sich ihm in den Weg stellen sollten, durch verdoppelte Kraft diese immer wieder zu besiegen".

Wie schon hieraus hervorgeht und wie Schlegel immer wieder nachdrucksvoll betont,[75]) wird dem Menschen „nicht ohne sein Zutun" die Unsterblichkeit gegeben. Der Mensch muß sie sich vielmehr auch selbst „mit erringen", d. h. er muß die Mittel, die er empfangen, um sich „in die Ewigkeit, die Freiheit der höheren Welt" den Eingang zu verschaffen, be-

[73]) A. a. O. II, 203 ff.
[74]) Vgl. auch Windischmann II, 300 f.
[75]) Vgl. Windischmann II, 265.

nutzen. Er muß dem Triebe nach der Rückkehr in die höhere Welt, der in ihm liegt, „die höchste Bildung und Kraft geben, so daß dieser durch die Fesseln des irdischen Elementes zu dem himmlischen, göttlichen Leben sich freie, lichte Bahn brechen könne". Bedient sich der Mensch der dargereichten Mittel nicht und folgt er nicht jenem Triebe, dann sinkt er wieder in den Naturlauf zurück, um sich von da in neue Produktionen zu ergießen, eine „physikalische Seelenwanderung" durchzumachen, wie Schlegel es nennt.

Die Beantwortung der Frage, ob die Rückkehr in die unendliche Freiheit gleich nach dem irdischen Tode erfolge, verweist Schlegel aus dem Gebiet der Philosophie. Doch spricht er die Vermutung aus, „daß der Mensch, so wie er ist, durchaus noch zu unvollkommen, zu irdisch sei, als daß jene höchste Art von Unsterblichkeit sich zunächst auf ihn beziehe; der Mensch müsse noch andere, wenngleich irdische, doch weitmehr geläuterte und verklärte Formen und Entwicklungen durchgehen, ehe er an der ewigen Glorie der göttlichen Lichtwelt unmittelbar teilnehmen könnte". Schlegel erinnert hier weniger an die katholische Lehre vom Fegefeuer, als an den Glauben an eine Seelenwanderung, zu dem er auch an anderen Stellen eine Neigung verrät.[76])

Hat Schlegel in den vorhergehenden Äußerungen seiner Phantasie allzusehr die Zügel schießen lassen und sich von dem einfacheren kirchlichen Standpunkt entfernt, so sucht er doch bald wieder den Anschluß an diesen zu gewinnen. Er bekennt sich zu den kirchlichen Lehren eines sichtbaren Reiches Gottes auf Erden und eines Weltgerichtes und sucht beide philosophisch zu begründen.

Aus der für ihn philosophisch feststehenden Tatsache, daß der Anfang der Geschichte mystisch und übernatürlich ist, folgert er, daß auch das Ende der Geschichte sich so gestalten werde, da „die Geschichte ja im ganzen einen Kreislauf bilde".[77]) „In dieser Hinsicht" findet er den „Glauben an die Endigung in ein sichtbares Reich Gottes philosophisch vollkommen richtig".

Ein solches sichtbares Reich Gottes auf Erden, d. h. ein

[76]) Windischmann II, 203. 204, 205.
Vgl. „Über die Sprache und Weisheit der Indier" S. W. VIII, 330 f.
[77]) Windischmann II, 225 f. u. 235.

paradiesischer „durchaus reiner und geläuterter und der höchsten Vollendung näher gebrachter Zustand" kann aber, wie Schlegel weiter ausführt, bei der Unvollkommenheit und der Mischung des Guten und Bösen in der Welt gar nicht statthaben ohne eine vorausgegangene scharfe Scheidung des Guten und Bösen. Und so wird ihm auch die „Idee eines Weltgerichtes als des übernatürlichen Endes des Menschengeschlechtes philosophisch bestätigt."

Der Vollständigkeit wegen mögen auch diejenigen religionsphilosophischen Äußerungen Erwähnung finden, in denen Schlegel den Menschen vom Standorte der Ethik betrachtet.[78])

Schlegel nimmt im Menschen zwei Triebe an, einen tierischen, zu dem auch der „Vernunfttrieb" gehört,[79]) und einen sittlichen, auf das Unendliche, Göttliche gerichteten. Die „sittliche Gesinnung", aus der dieser Trieb hervorgeht, nennt er die Treue. Diese Treue ist ihm das eigentlich Göttliche im Menschen, der Wille Gottes, der Inhalt des Sittengesetzes und somit auch der ganzen Tugend. „Nur wer Gott, den Menschen und sich selbst treu ist, der kann tugendhaft sein."

Da nun alles Tugendhafte, „alles Höhere, wahrhaft Sittliche im Menschen" nicht aus der Natur herrühren kann, weil die Tugend etwas der Natur Entgegengesetztes ist, so muß es von Gott stammen, d. h. alles Sittliche im Menschen beruht „zum Teil" auf der Gnade Gottes, oder alle Moral auf der Religion,[80]) bei welchem Satze wieder die schon öfter erwähnte Vorliebe Schlegels für Verbindung von Moral und Religion hervortritt.

Doch während er auf der einen Seite betont, daß der Mensch ohne die Gnade keine Sittlichkeit haben könnte, weist er auf der anderen immer wieder auf die Freiheit, auf die freie sittliche Betätigung des Menschen hin, dessen Wesen Freiheit ist und der ohne freies Tun sich kein „Verdienst" erwerben könne. Ja, er nennt die Freiheit sogar „etwas Heiliges, Erstes, Ursprüngliches, Göttliches, einen Anhauch der unendlichen Urkraft der göttlichen Natur".[81]) Aber zu einer festen Grenz-

[78]) Windischmann II, 278 ff.

[79]) Nach der Anmerkung II, 282 a. a. O. liegt der „Vernunfttrieb" in der Mitte zwischen dem tierischen und dem sittlichen.

[80]) Windischmann II, 393.

[81]) Windischmann II, 312.

bestimmung der Freiheit und der Gnade gelangt er nicht, weist vielmehr eine solche aus dem Rahmen der Philosophie hinaus.

Von der Gnadenwirkung will Schlegel die Offenbarung unterschieden wissen. Jene beziehe sich auf das „Herz", „die Tätigkeit, das Handeln", diese auf den Verstand. Jene können wir unbewußt besitzen, diese sei für uns nur insofern vorhanden, als wir sie erkennen. Doch macht Schlegel die Offenbarung ebenso wie die Gnade zur Voraussetzung für das erfolgreiche Streben des Menschen nach der Sittlichkeit. Denn nur durch die Offenbarung komme der Mensch zum lebendigen Glauben,[82]) der allein ihm eine vollständige Erkenntnis des Sittengesetzes gewähre, ohne die ein „vollendetes sittliches Leben" unmöglich sei. Eine „Religion des Gefühles", in der man Gott nur fühlt, aber keine „vollständige, positive Idee der Gottheit" besitzt, wie sie einem durch die Aufnahme der Offenbarung zuteil wird, könne nie einen Menschen zum vollkommenen sittlichen Leben führen.[83]) Daher stellt Schlegel auch die Aufnahme der Offenbarung, d. h. die „Erkenntnis" der sich offenbarenden Gottheit als sittliche Pflicht hin.[84])

Als den Lohn, der dem tugendhaften Menschen zuteil wird, als den Grenzbegriff der Moral, als „den Schlußstein und höchsten Gipfel" derselben bezeichnet Schlegel die Seligkeit, die in „Anschauung der Gottheit und Vereinigung mit derselben" besteht. Sie ist „das absolut erste, höchste Gut" und somit gleichzeitig „das letzte Ziel aller Entwicklung und Bildung, der Zweck aller Zwecke". Schlegel hält es für falsch, das höchste Gut als Reich Gottes zu bezeichnen, wie Kant es getan. Denn „das höchste Gut werde, wenn schon der Mensch nicht ohne Gott dazu gelangen kann, doch nur in

---

[82]) Vgl. Windischmann II, 330, (402), wo Schlegel den Glauben definiert als „ein sittliches Anhalten des Geistes, ein willkürlich sich selbst anhaltendes, beschränkendes, beharrendes Denken, nicht aus Armut und Trägheit des Geistes, sondern aus Überfluß von geistiger Kraft und Tätigkeit".

Vgl. ferner a. a. O. II, 396, wo Schlegel den Glauben nicht nur seinem Gegenstande, sondern auch seiner Form nach ein eigentlich gottverwandtes Denken, Wissen und Wollen nennt.

[83]) Vgl. Windischmann II, 293.
Im Gegensatz dazu II, 445. Vgl. S. W. II, 37, 117.

[84]) Vgl. a. a. O. II, 303.

Beziehung auf den einzelnen, handelnden Menschen gedacht".[85]) Das Reich Gottes aber sei „der Zweck oder vielmehr das Ziel" für die Menschheit überhaupt, oder, wie Schlegel an einer anderen Stelle sagt, „die Vollendung und Verklärung der Natur", „die vollkommene Weltentwicklung", und stehe in keiner Beziehung zur Moral.[86])

Doch gibt Schlegel zu, daß man das Reich Gottes als „Endzweck des Menschen und als das höchste Ideal aller Praxis" bezeichnen könnte, wenn man unter Reich Gottes „die Herrschaft des moralischen Menschen nach göttlichen Gesetzen über die Natur" verstehe, also ein „sinnlich sichtbares Reich", das herbeigeführt würde durch die Magie, d. h. nach Schlegel, durch „die auf das Unendliche gerichtete praktische Kunst und Tätigkeit, die darauf ausgeht, die Natur von ihren Fesseln zu entbinden".[87])

Soweit die religionsphilosophischen Ansichten Schlegels in seiner zweiten Periode, wie sie sich in seinen philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806 finden. Sie bilden zusammen kein eigentliches religionsphilosophisches System, sondern ein mystisches Gewebe, in das idealistische und katholisierende Fäden hineingewirkt sind. Sie sind daher einerseits die würdigste Einleitung zu seinem im Jahre 1808 erfolgten Übertritt zum Katholizismus, andererseits die beste Überleitung zu seinem mystischen Positivismus, unter dessen Zeichen seine weitere religiöse Entwicklung stehen wird, die eben durch den entscheidenden Schritt des Bekenntniswechsels in ein neues Stadium getreten ist.

---

[85]) Windischmann II, 290 u. 388.
[86]) A. a. O. II, 393f.
[87]) Windischmann II, 394 und II, 244.

III. Periode.

(1808—1829.)

Mystischer Positivismus.

Quellen.

A. Hauptquellen:

„Philosophie des Lebens. In 15 Vorlesungen, gehalten zu Wien im Jahre 1827." S. W. XII.

„Philosophie der Geschichte. In 18 Vorlesungen, gehalten zu Wien im Jahre 1828." S. W. XIII u. XIV.

„Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes. Geschrieben und vorgetragen zu Dresden im Dezember 1828 und in den ersten Tagen des Januars 1829." S. W. XV.

B. Nebenquellen:

„Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812." S. W. I und II.

„Friedrich Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806. Nebst Fragmenten vorzüglich philosophisch-theologischen Inhalts." Herausg. von C. J. H. Windischmann." Bonn 1836/37. Band II. Fragmente S. 454—523.

„Rezension der Schrift von Rohde: Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Erde. Breslau 1819." S. W. VIII, 203ff.

„Über La Martine's religiöse Gedichte." 1820. S. W. VIII, 185ff.

„Concordia. Eine Zeitschrift, herausgegeben von Friedrich Schlegel. 1820—23." Wien 1823, darin: „Entwicklung des inneren Lebens I. Von der Seele." S. 197ff.

Einleitung.

Als ausgiebige Quelle für die Zusammenstellung der religionsphilosophischen Ansichten Friedrich Schlegels in der dritten und zugleich letzten Periode seiner religionsphilosophischen Entwicklung, die mit seinem im Jahre 1808 erfolgten Übertritt zum Katholizismus beginnt und mit seinem Tode (1829) endigt, kommen in Betracht:

1. seine im Jahre 1827 zu Wien gehaltenen Vorlesungen über „Philosophie des Lebens",
2. seine im Jahre 1828 zu Wien gehaltenen Vorlesungen über „Philosophie der Geschichte",
3. seine zu Ende des Jahres 1828 und zu Beginn des Jahres 1829 zu Dresden gehaltenen, nicht ganz vollendeten Vorlesungen „insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes".

Die beiden ersten Werke sollen zusammen ein einheitliches Ganze, einen „neuen Anfang der Philosophie und des sämtlichen philosophischen Wissens" bilden. Und zwar hat die „Philosophie des Lebens", der als Einleitung dienen könnte Schlegels Aufsatz über die Seele in der Zeitschrift „Concordia",[1]) die Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im Bewußtsein des einzelnen Menschen zum Gegenstande, während die „Philosophie der Geschichte" sich beschäftigt mit der historischen Entwicklung der Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechtes zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern.[2])

Das an dritter Stelle genannte Werk „insbesondere über die Philosophie der Sprache und des Wortes", das nicht mehr

[1]) S. 197 ff.

[2]) Vgl. Vorrede zu Bd. XIII, S. V—IX. u. XIV, 253.

von Schlegel selbst redigiert und herausgegeben ist,[3]) soll bringen eine vollständige Ausführung der vollendeten Wiederherstellung des Bewußtseins „nach dem dreifachen göttlichen Prinzipe" „als Wissenschaft des lebendigen Denkens, auch im Gebiete des Glaubens und der Natur, mit Anwendung auf die Philosophie der Sprache".[4]) Wie aber auch in der Vorrede zu diesem letzten Werke Schlegels hervorgehoben wird, enthält es nur in manchen Stücken eine bestimmte Ausführung oder „Verdeutlichung" dessen, was in den Vorlesungen über die „Philosophie des Lebens" zum Teil noch unvollständig mitgeteilt oder weniger scharf bezeichnet war.[5])

Jedes der drei genannten Werke bietet eine große Menge von Gedanken, die in den beiden anderen wiederkehren. Allen gemeinsam ist in formaler Hinsicht eine flüchtige, skizzenhafte, oft unklare[6]) und widerspruchsvolle Darstellung und der völlige Mangel an streng wissenschaftlicher Begründung, in materialer Beziehung die vollständige Anlehnung an die biblische und kirchliche Lehre und ein in dem ausgebildetsten Maße hervortretender Mystizismus, der oft Anklänge an St. Martin und de Maistre und auch an Schelling enthält, aber zum Unterschiede von der vorhergehenden Periode völlig jeder Beziehung zur idealistischen Philosophie entbehrt.

Die religionsphilosophischen Gedanken, die diese drei Werke enthalten, werden die übersichtlichste Darstellung finden, wenn man sie einordnet in eine Lehre Schlegels von Gott und in eine Lehre vom Menschen.

Zuvor mögen jedoch kurz erwähnt werden die allgemeinen philosophischen Prinzipien, von denen Schlegel ausgeht.

---

[3]) Vgl. Vorrede zu Bd. XV, S. V.
[4]) Vgl. Vorrede zu Bd. XIII, S. IX f.
[5]) Vgl. Vorrede zu Bd. XV, S. III.
[6]) Vgl. S. W. XV, 167 f. und 170.

Allgemeine philosophische Prinzipien.

Die eigentliche Region der Philosophie ist Schlegel die des geistigen Lebens zwischen Himmel und Erde. Wenn sie sich in den Himmel versteigt, dort allerlei „metaphysische Lichtgebäude oder dialektische Hirngespinste" bildet,[7]) oder sich in die Erde verirrt und, gewaltsam in die äußere Wirklichkeit eingreifend, da alles nach ihren Ideen neu gestalten will, verliert sie ihren wahren Gegenstand und ihren festen Boden. Vielmehr soll sie „das Gegebene von oben, das Bestehende von außen" ehrend, sich jeder Einmischung in das Positive enthalten und nur in einem allgemeineren und freieren Lichte die Gegenstände betrachten und betrachten lehren.[8])

Im Gegensatz zu dem Kritizismus Kants, zu dem subjektiven Idealismus Fichtes, dem objektiven Idealismus Schellings und dem absoluten Idealismus Hegels, Systemen, in denen alle Erfahrung unbeachtet, ja verachtet war und nur die intellektuelle Anschauung oder das reine Denken herrschte, gründet Schlegel die Philosophie auf die Erfahrung, da alles Wissen und somit auch das philosophische ein mitgeteiltes sei. Er versteht unter Philosophie eine innere, geistige Erfahrungswissenschaft, die nur von Tatsachen ausgeht und überall auf Tatsachen beruht, wenngleich es in manchen Fällen allerdings Tatsachen einer höheren Ordnung sind, und bezeichnet sie deshalb auch als eine göttliche Erfahrungswissenschaft. Sie geht gern auch auf die anderen Erfahrungswissenschaften, besonders auf die Geschichte und Sprachkunde ein, „um von ihnen manche erläuternden Belege oder vergleichenden Beispiele zur größeren

---

[7]) Vgl. S. W. XV, 89.
[8]) S. W. XII, 6 ff.

inneren Verdeutlichung zu entlehnen und fruchtbar zu benutzen".[9])

Die Philosophie darf nach Schlegel also die Geschichte der Menschheit nicht mit einem Male als nicht vorhanden ansehen. Denn „ein solcher von allem früheren Dasein rein gemachter, aufgeräumter Boden und gleichsam glatt polierte Marmortafel im Denken würde wohl nur dem nutzlosen Hasardspiele gewagter Spekulationen zum Schauplatze dienen, nicht aber die sichere Grundlage eines gründlichen Denkens und bleibend sich fortgestaltenden geistigen Lebens bilden können".[10]) Die wahre, lebendige Philosophie ist deshalb ganz entfernt von der „Versteigung in das Unverständliche der leeren Abstraktion", sie ist und muß sein Philosophie des Lebens. Es ist bedauernswert, wenn die Philosophie, welche, zwischen dem führenden Geiste der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes und der äußeren bürgerlichen Rechts- und Staatsgewalt in der Mitte stehend, die eigentlich belebende Weltseele in der Entwicklung der Zeiten und des Menschengeschlechtes sein sollte, dieser großen Sphäre eines allgemeinen Wirkens und dem Leben selbst entzogen wird und, zur bloßen Vernunftwissenschaft geworden, nicht nur in den engen Raum der Schule gebannt bleibt, sondern das innere und geistige Leben stört und zerstört.[11])

Den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie stellt Schlegel fest, indem er beide mit den mathematischen Wissenschaften vergleicht und die Theologie der Dogmatik gleichsetzt: In der Dogmatik oder der Wissenschaft des positiven Glaubens können, wie in der reinen Mathematik, die Begriffe, Formeln und Beweise nicht streng und einfach genug abgefaßt werden, während die Philosophie vielmehr der angewandten Geometrie „z. B. in der eigentlichen und praktischen Feldmeßkunst und der Strategie" zu vergleichen ist: „Es ist eine angewandte Theologie, wenn man so sagen darf, mittelst der die Philosophie die allgemeinen Ideen von dem Einen lebendigen Gott, von der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens nun auf dem ganzen, fast unermeßlichen Felde alles geschichtlichen Wissens und der geschichtlichen

[9]) S. W. XII, 71; XIV, 197; XV, 7 ff.
[10]) S. W. XII, 7.
[11]) S. W. XII, 77. 208. Vgl. XIV, 128 ff.; XV, 21—23.

Entwicklung des Menschen, sowie auch aller übrigen Erfahrungswissenschaft in sehr vielfache und praktische Beziehung bringt".[12])

Von hier aus versteht es sich auch, daß die Philosophie, wie Schlegel in der „Philosophie der Sprache und des Wortes" ausführt, nicht übergehen darf in eine bloße Mystik oder in eine rein „kontemplative Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge", weil diese Mystik und Andacht des Gefühls sich notwendig anschließen muß an das gegebene Positive des bestimmten dogmatischen Glaubens, in welchem allein sie nicht bloß die äußerlich schon entwickelte und fest bestimmte Form, sondern auch die hinreichende Garantie gegen alle möglichen schwärmenden Abwege finden kann.[13])

Wir werden erinnert an die zweite Periode Schlegels, wenn er ausdrücklich betont, daß es nicht die Aufgabe der Philosophie sei, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des Willens in der strengsten wissenschaftlichen Form „herauszudemonstrieren", da dadurch nämlich das Dasein Gottes und Gott selbst von dem, aus welchem dies abgeleitet und erwiesen worden wäre, abhängig gemacht würde und uns also nicht mehr als der schlechthin Erste, sondern als das Zweite und Abgeleitete erschiene. Ja, auch von dieser menschlichen Erkenntnis und eigenen Vernunftwissenschaft würde jene Ursache alsdann abhängig gemacht, wenn diese ihr erst ihr Dasein sichern müßte.[14])

Deshalb kann und soll die Philosophie jene Glaubensartikel von der allwaltenden Vorsehung, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens voraussetzen, die, wenn auch nicht in „ausdrücklichen Worten" und bestimmten Begriffen, so doch wenigstens als Anlage und Gefühl, „insofern sie nicht durch dialektische Scheingründe schon angenagt und zerstört sind", in „jeder gesunden Menschenbrust" vorhanden sind, „wenn sie gleich oft tief darin schlummern mögen".[15])

Als Ausgangspunkt für die philosophische Forschung stellt Schlegel das Bewußtsein des Menschen hin und knüpft damit an Gedanken an, die er schon an einigen Stellen der philo-

---

[12]) S. W. XII, 212 f.
[13]) S. W. XV, 208 f.
[14]) S. W. XII, 214 f.
[15]) S. W. XII, 214.

sophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806, besonders aber in seinem Aufsatz über die Seele, in der Zeitschrift „Concordia“ zum ersten Male in größerem Zusammenhange zum Ausdruck gebracht hat.[16])

Das Bewußtsein des Menschen besteht, wie Schlegel ausführt, aus Seele und Geist. Der Geist ist das Höchte im Bewußtsein, die Seele aber ist das Erste in dem Stufengange der Entwicklung und auch im wirklichen Leben der Anfang und die bleibende Grundlage, sowie „die ursprüngliche Wurzel“ des Bewußtseins. Der Geist ist nicht immer und nicht überall gleich wirksam im Menschen, die denkende Seele hingegen ist „eigentlich“ im Stillen immer wirksam und hat wahrscheinlich immer Vorstellungen, auch unbewußte.

Geist und Seele zerfallen nun in je zwei Vermögen, und so entstehen die vier Grundkräfte oder Hauptvermögen des menschlichen Bewußtseins. Die „zwei Hälften oder die beiden Seiten“ der denkenden Seele sind die unterscheidende, ordnende Vernunft und die sinnende Phantasie.[17]) In Hinsicht auf die Hervorbringung der Gedanken ist die Phantasie als das produktive Denkvermögen die positive Seite des Ganzen, die ordnende, das durch jene „fruchtbare Kraft“ Gegebene weiter verarbeitende Vernunft hingegen die negative Seite.

Wie die Seele sich in Vernunft und Phantasie, so scheidet sich der Geist in Verstand und Willen. Vernunft und Verstand unterscheiden sich von einander dadurch, daß die Vernunft ein Verknüpfen und Unterscheiden des Gegenstandes, das Verstehen aber ein Durchdringen desselben ist, wovon die höchste Stufe das klare Durchschauen ist. „Das Verstehen ist also das Erkennen des Geistes, und das von ihm Ausgesprochene ist das Urteil.“ In diesem positiven Urteil liegt auch das erste entscheidende Motiv für den Willen. So sind mithin beide Funktionen des Geistes, das Verstehen und das Wollen, in dieser einen des eigentlichen Urteilens zugleich mit umfaßt.

Wie die „denkende, liebende, fühlende“ Seele der Mittelpunkt des Bewußtseins, so ist also der urteilende Geist der höchste Akt in dem Ganzen desselben.

---

[16]) S. W. XII, 16 ff.; XIII. 131 ff.; XV, 23 ff. „Concordia“ S. 197 ff.

[17]) Vgl. schon Windischmann I, 128 und ebenda Fragmente aus den Jahren 1810—12 II, 462, und aus dem Jahre 1815 II, 486.

Zur Region der verknüpfenden und unterscheidenden Vernunft rechnet Schlegel als zugeteilte Seelenvermögen das Gedächtnis, als ein „mittleres“ Vermögen zwischen Verstand und Vernunft, und das Gewissen, als den „sittlichen Instinkt für Recht und Wahrheit“, als ein Vermögen, das in der Mitte „schwebt“ zwischen Vernunft und Willen. Unter dem Einflusse der Phantasie stehen vorzüglich die Sinne und die Neigungen oder Triebe.

Um nun auch wieder sein Prinzip der „Triplizität“ zur Geltung zu bringen, fügt Schlegel zu Geist und Seele noch ein Drittes hinzu. Was Schlegel unter diesem Dritten eigentlich versteht, wird nicht recht klar, und es bereitet daher, zumal da es an wichtigen Stellen aufzutauchen pflegt, der Untersuchung der Schlegelschen Ansichten oft die größte Schwierigkeit. Aber Schlegel scheint selbst darüber nicht recht ins Klare gekommen zu sein. Denn er bezeichnet es das eine Mal als den organischen Leib, ein anderes Mal als das Wort, die Tat, das Leben selbst, als die göttliche Ordnung, von welcher beide abhängen, oder auch als den Sinn. Es schwebt Schlegel „etwas“ vor, „worin Geist und Seele zusammenwirken“.

Soweit die philosophischen Prinzipien, wie sie sich aus Unklarheiten und Widersprüchen herausschälen lassen. Sie liegen allen in den genannten Quellen sich findenden religionsphilosophischen Gedanken Schlegels zugrunde und begegnen uns zunächst in seiner Lehre von Gott und später in seiner Lehre vom Menschen.

Lehre von Gott.

Wie schon in den philosophischen Prinzipien dargelegt wurde, kann das Dasein Gottes nach Schlegels Ansicht nicht bewiesen, sondern nur erfahren werden. Mit jedem Beweise für das Dasein Gottes würde gerade das Gegenteil von dem Gewollten bewiesen, nämlich daß Gott nicht der Erste, sondern ein Zweites, Abgeleitetes ist.[18])

Im Anschluß an seine Theorie des Bewußtseins ergibt sich Schlegel zunächst die Aussage, daß Gott ein Geist ist. Darin liegt ihm „das Wenige, was wir von Gott wissen oder mit Gewißheit sagen können". So heiße es auch überall, wo nur irgend der Glaube an den Einen Gott und der Begriff desselben verbreitet sei. Dieser Gott hat nun, wie Schlegel fortfährt,[19]) da er ein Gott ist, einen allwissenden Verstand und einen allmächtigen Willen. Unterscheiden können wir zwar in dem Wesen Gottes diese beiden, den Verstand und den Willen, die Allwissenheit und die Allmacht, auseinanderreißen aber dürfen wir sie nicht, denn sie sind eins in ihm und in seinem Wirken, wie alles in ihm eins ist.

In der heiligen Schrift, „in der Sprache des frommen Gefühls und Gebetes", auch bei anderen Völkern werden Gott eine Menge Eigenschaften, Kräfte und Sinne in ganz menschlichen Ausdrücken und Bildern beigelegt. Gegen diese hat Schlegel nichts einzuwenden, sofern es nur Bilder sein sollen. Denn schon geringes Nachdenken zeige, daß diese Eigenschaften, eben weil sie vom Menschen auf Gott übertragen seien, meistens etwas Unvollkommenes enthalten, also Gott nicht „eigentümlich" sein können.

Gestattet Schlegel in jenen bildlichen Ausdrücken einen

---

[18]) S. W. XII, 214 f.
[19]) S. W. XII, 61 ff. XV, 40 ff.

freien Gebrauch, so macht er andererseits energisch gegen diejenigen Front, die Gott eine Phantasie beilegen wollen. Denn damit würde man sogleich den mythologischen Boden betreten und das Gebiet der Wahrheit verlassen. Jene „innere Fülle der geistigen Fruchtbarkeit" nämlich, welche der Mensch nach seinem schwachen Maßstabe in dem Vermögen der Phantasie finde, sei bei Gott schon in dem allmächtigen Willen mit eingeschlossen, welcher seinen Gegenstand selbst erschafft, nicht aber, wie es bei den erschaffenen Wesen der Fall ist, auf gegebene Gegenstände oder die Wahl zwischen ihnen beschränkt ist. In Gott ist also „der allmächtige Wille selbst das volle, alle Geschöpfe umfassende, ernährende und tragende Vaterherz oder auch der lebendige Mutterschoß der ewigen Erzeugung".[20])

Auch das Vorhandensein einer Vernunft in Gott leugnet Schlegel. Gott sei zwar der Urheber der Vernunft, aber daraus folge nicht, daß er selbst diese von ihm erschaffene Vernunft oder mit ihr eins sei.[21]) Diese Erörterung bot Schlegel nun die beste Gelegenheit zu einem Ausfall gegen die von ihm so gehaßte „Vernunftphilosophie". Er weist ironisch auf „einige neuere Schriftsteller unserer Zeit" hin, „die das höchste Wesen, wie die Chinesen, mit dem Namen der göttlichen Vernunft bezeichnen", und erklärt, daß er diesen „chinesischen Sprachgebrauch" nicht zu dem seinigen machen könne. Ja, er bezeichnet die Philosophie jener „Schriftsteller" als „das neue Heidentum der Vernunft, zu welchem aber auch schon bei den Chinesen eine Anlage und Hinneigung gefunden wird".[22])

Obwohl Schlegel in dem vorhergehenden Gott ausdrücklich Phantasie und Vernunft, d. h. nach seiner Theorie des Bewußtseins, die Seele abgesprochen hat, hält er es dennoch für notwendig, noch einmal hervorzuheben, daß von einer Seele Gottes nicht geredet werden kann, da die Seele „ein mehr passives Vermögen", in Gott aber alles unendliche Kraft und reine Tätigkeit sei „und immer als solche wirke und wirksam bleibe".

---

[20]) S. W. XII, 62; XIII, 136; XV, 40f.
[21]) S. W. XII, 63.
[22]) S. W. XIII, 136; XII, 66ff; XV, 41f.

Doch weiß Schlegel noch ein drittes zu nennen, was in Gott zu dem allwissenden Verstande und zu dem allmächtigen Willen hinzukommt, „den Geist der Liebe, in welchem jene beiden eins sind". Damit sei dann alles gesagt, was der Mensch überhaupt und auch „der tiefste Denker" von Gott eigentlich wissen kann.[23])

Wie Schlegel sich oben gegen den Rationalismus gewandt, so empfindet er jetzt auch das Bedürfnis, sich mit dem Idealismus auseinanderzusetzen. Er bezweifelt, daß aus dem „metaphysischen Lieblingsbegriff des Absoluten" irgend eine positive Eigenschaft Gottes, z. B. die Geduld oder Langmut hergeleitet werden könnte, und macht es den Systemen des Idealismus zum Vorwurfe, daß sie den „Charakter des Unbedingten" in durchaus falscher und irriger Weise auf Gott anwenden. Es verstehe sich zwar von selbst, daß Gott in der Weise seines Daseins unbedingt sei, daß die erste Ursache nicht wieder von einer anderen abhängig und durch sie bedingt sein könne. Aber auf das innere Wesen Gottes und die wesentlichen Eigenschaften desselben in seinem Verhältnisse zum Menschen und zur Schöpfung ließe sich dieser „Charakter des Unbedingten" durchaus nicht anwenden. Wäre z. B. Gottes Gerechtigkeit unbedingt, so müßte, wenn sie mit einem Male offenbar werden sollte, die ganze Welt vor Schrecken in Staub und Asche zerfallen. Aber wir sollen es glauben, ja wir können es wissen, das seine Gerechtigkeit ganz überaus bedingt ist durch seine Vaterliebe, Nachsicht und Güte. Freilich darf nicht vergessen werden, daß auch seine Liebe und Gnade bedingt ist durch die Gerechtigkeit.[24])

Gegenüber dem „nichtigen Phantom des Absoluten" rühmt Schlegel die Pythagoreer, die gerade das Grenzenlose, das Unbedingte als das Unvollkommene und Böse bezeichneten und denen das „fest Bestimmte" und Positive, welches zugleich der Grundkern des Persönlichen sei, als das Gute erschienen wäre. Die Persönlichkeit Gottes aber sei der Grundbegriff, das eigentliche, allgemeine Dogma aller Religionen, die den einen, wahren Gott erkennen, der eigentliche Punkt, um welchen sich die ganze Untersuchung drehe.[25])

[23]) S. W. XII, 63; XV, 40.
[24]) S. W. XII, 66ff; XIV, 236ff.
[25]) S. W. XII, 67.

Im Anschluß an den hebräischen Gottesnamen Jahwe und seine Bedeutung: „Ich bin, der ich werde sein" stellt Schlegel fest, daß der Begriff der Zeit von dem Wesen und der Wirksamkeit Gottes nicht ganz unbedingt ausgeschlossen ist. Seiner Ansicht nach liegt nämlich jenem Worte Jahwe folgender Sinn zugrunde: „Es ist der lebendige, wahre Gott der Offenbarung derjenige, der sich von Anfang an in seiner Schöpfung auf das Herrlichste offenbart hat, der sich noch dem ganzen Menschengeschlecht und auch jedem einzelnen Menschen wenigstens innerlich, wenn auch oft überhört und wenig bemerkt, immerwährend weiter offenbart und der sich am Ende der Zeiten, nämlich dieser irdischen Zeitläufe und wechselnden Zeitperioden, in der Fülle der Zeiten noch herrlicher offenbaren wird." Hieraus folgert Schlegel, daß der Begriff der Zeit mit Gott in Zusammenhang steht und zwar der Begriff einer vollen Zeit, die von Ewigkeit zu Ewigkeit dauert.[26])

Schlegel bezeichnet diese volle Zeit auch als die in sich vollständige, selige und „noch unverdorbene", die ohne Anfang und ohne Ende fortläuft, und nennt die gewöhnliche Zeit die hienieden gefangene und gefesselte Zeit oder auch die aus ihren Fugen gerückte, zerrüttete und zerrissene Sinnenzeit, die nichts anderes ist als die in Unordnung geratene oder die in Unordnung gebrachte Ewigkeit. Schlegel will mit dieser Erklärung den Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit aus der Welt schaffen und dafür den Begriff einer „zwiefachen Zeit" einführen,[27]) indem er dadurch die Überzeugung zu schaffen und zu stärken hofft, daß Zeit und Ewigkeit nicht schroff und ohne alle Berührung einander gegenüberstehen, sondern daß es ‚bestimmte Verbindungs- oder Berührungs- und Übergangspunkte" zwischen beiden geben kann.

Der persönliche, allmächtige und allwissende Gott, die unerschaffene Ewigkeit, wie Schlegel ihn auch nennt, hat nun die Welt aus nichts erschaffen als einen „Spiegel seiner Vollkommenheit", als einen großen Abglanz seiner unendlichen Kraft und Herrlichkeit „zur immer höher steigenden Annäherung und endlich vollkommenen Vereinigung mit ihm". Als „Grund" der Schöpfung bezeichnet Schlegel ein Übermaß von Liebe

---

[26]) S. W. XV, 85.

[27]) S. W. XV, 86. Vgl. II, 79 und Windischmann II, 398, 116, 187.

in Gott; denn Gott hätte nicht der Liebe der Geschöpfe bedurft, weil er sich selber vollkommen genug sein konnte in seinem inneren Wesen, „wo ein Abgrund der ewigen Liebe dem anderen ewig die volle Antwort entgegenruft".[28])

Anfang und Ende der Schöpfung ist, wie Schlegel weiter ausführt, dem Schöpfer vorbehalten, aber auch in der Mitte kann überall der Wille des Allmächtigen eingreifen, wo und wann und wie er will. Er kann den Lauf der Natur plötzlich anhalten oder auch das, was früher still stand oder tot war, plötzlich erwecken und neu beleben, überhaupt aber die Gesetze der Natur aufheben und einen einzelnen höheren Akt als „Ausnahme von den Naturgesetzen dazwischen treten" lassen. Um dies zu begründen, weist Schlegel auf das bürgerliche Leben hin, wo der, welcher die Gesetze gegeben hat, auch eine besondere Ausnahme in einem einzelnen Falle verfügen kann. Dieses einzeln sich findende Einwirken einer höheren Kraft in die Ordnung der Natur sei eben das, was den Begriff der Wunder begründet.[29])

Außer jener sichtbaren Schöpfung, der mit Leben erfüllten Natur und Menschheit, hat Gott auch noch eine Schar unsichtbarer Geister erschaffen, deren Wesen Verstand und Wille ausmachen. Aus der Schar der verschiedenen Geister, deren Existenz Schlegel annimmt, mögen hier nur die beiden Hauptgruppen Erwähnung finden, die der reinen Geister, auch Genien oder Engel genannt, und die der bösen, feindlichen Geister. In der mystischsten Weise schildert Schlegel das Wesen der reinen Geister: „Es besteht in der Bejahung desjenigen Einen, zu dem sie Gott ausschließlich bestimmt hat; und eben weil es nicht aus ihnen ist, sondern aus Gott und seiner Kraft, von welcher jene Geister nur ein Strahl sind oder ein Funke seines Lichtes, so ist in diesem einen Strahl nicht bloß das Sehen und Verstehen, sondern auch der Gedanke und die Tat, das Wollen und das Vollbringen völlig eins. Dieser von Gott ihnen zugeteilte Lichtstrahl ist eben der Gedanke ihrer Bestimmung, der Auftrag, zu dem sie erschaffen sind, ihre Sendung, wie dann in allen alten Sprachen die Benennung der erschaffenen reinen Geister von dieser Sendung hergenommen

---

[28]) S. W. XII, 146. Vgl. VIII, 203 ff.
[29]) S. W. XII. 135 ff.

ist, die selbst ihr Wesen ausmacht.“ [30]) Die Freiheit dieser Geister denkt Schlegel sich „ganz anders als die menschliche“. „Sie sind über die Prüfungszeit der noch unentschiedenen Wahl oder des noch zu bestehenden Kampfes hinaus, oder waren gleich von Anfang derselben durch den Ratschluß des Schöpfers überhoben und haben also schon die ewige Freiheit zugleich mit dem ungestörten Frieden in Gott gefunden.“ [31])

Eine große Anzahl dieser Geister ist aber von Gott abgefallen, und diese nennt Schlegel die feindlichen, bösen Geister. Ihr Wesen besteht in der ewigen, obwohl vergeblichen Verneinung des ihnen Entgegengesetzten, „und dieses Entgegengesetzte ist die göttliche Ordnnng, die für ihren hochfahrenden Verstand, für ihren durchschneidenden Willen wahrscheinlich viel zu liebevoll und unverständlich war“. An der Spitze dieser abtrünnigen Geister steht „der Fürst dieser Welt“. [32])

Auf diesen Gott ewig widerstrebenden Geist der absoluten Verneinung und der unendlichen Zerstörung führt Schlegel den Ursprung „des Bösen in der von Gott geschaffenen Menschenwelt und Natur“ zurück. [33]) Er ist es, der die Ewigkeit „in Unordnung gebracht“ und „die ganze aus ihren Fugen gerückte Zeit dieser Welt“ zuerst veranlaßt hat. Er ist „der oberste Beherrscher und allgemeine König aller der zur falschen Sinnenzeit gehörenden einzelnen Zeitperioden, sowie sie sich, eine die andere, aufheben und verschlingen und alle zusammen, eine nach der anderen, in den allgemeinen Abgrund des ewigen Nichtseins untersinken“. [34]) Er hat, wie Schlegel in der „Philosophie der Sprache und des Wortes“ ausführt, seine eigene Welt für sich, die sein Produkt ist, nämlich „die nichtige Scheinwelt des leeren Nichts, welches in der Täuschung und in dem Glauben daran und in seinem Gegensatz gegen das Gute als das wahre Etwas ein reales Nichts geworden und als solches zu betrachten ist“. [35])

Weil er seinen „eigentlichen Mittelpunkt“ verloren und auch in sich selbst keinen findet, sucht er „mit der unbeschreib-

---

[30]) S. W. XII, 26, 54, 61, 117 ff., 123, 137, 153 ff; XV, 29, 38 f, 46.
[31]) S. W. XV, 46.
[32]) S. W. XII, 118 f., 141.
[33]) S. W. XII, 141, 386 f.; XV, 237 ff.
[34]) S. W. XV, 91. Vgl. XIV, 148 ff., 253 ff.
[35]) S. W. XV, 239. Vgl. VIII, 225.

lichsten Begierde und wütendsten Heftigkeit" in der verwilderten Sinnenwelt und in der Seele des Menschen, „dem eigentlichen Kleinode der Schöpfung", einen anderen Mittelpunkt zu gewinnen und diese an sich zu reißen.[36])

Der allmächtige Gott könnte zwar durch einen einzigen Hauch seiner Allmacht jene ganze Schar der abtrünnigen Geister samt ihrem Oberhaupte vernichten, aber er tut es nicht und „läßt das Böse zu", weil der freie Mensch hier auf der Welt zum Kampfe da ist und weil auch die lebendige Entwicklung der Natur in dem Gange, den sie Gott bis zur endlichen Verklärung hinaufführen will, nicht „in der Mitte abgerissen" werden soll. Einen Beweis dafür, daß diese Zulassung des Bösen nicht dem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes widerstreitet, erblickt Schlegel in der dem Menschen gegebenen Fähigkeit, sich als ein frei erschaffenes Wesen frei entscheiden zu können.[37])

Dieser persönliche Gott mit dem allwissenden Verstande und dem allmächtigen Willen, der die Welt aus Liebe geschaffen, offenbart sich auf eine vierfache Weise den Menschen, und zwar zunächst in der heiligen Schrift.[38]) Schlegel weist die Ansicht zurück, nach der die Bibel ein philosophisches System enthalten soll. Sie ist vielmehr ganz dem menschlichen Bedürfnisse in Form und Sprache angepaßt und besteht in ihren zwei Teilen „in einer Sammlung von ganz praktischen Gelegenheitsschriften, unmittelbar aus dem Leben und für dasselbe und enthält gewissermaßen nur die Grundbücher und gesellschaftlichen Statuten einerseits des prophetischen Volkes, andererseits der apostolischen Gemeinde, geschichtlichen, gesetzlichen, lehrenden, ermahnenden, tröstenden und auf die Zukunft hinweisenden Inhaltes mit einer Fülle von ganz speziellen Beziehungen". Sie trägt „individuellen Bedürfnissen und Lokalumständen" mit versorgender Liebe Rechnung. In dieser „göttlichen Herablassung" sieht Schlegel ein Kennzeichen der echten Offenbarung, einen Beweis dafür, daß die „menschliche Form" der Schrift nicht ihrem göttlichen Charakter widersprechen kann. — „Der erste Grundstein und der letzte Schluß-

[36]) S. W. XII, 70 f.
[37]) S. W. XII, 149 ff., 141, 181, 372. Vgl. XIV, 148 f., 233.
[38]) S. W. XII, 71 ff. Vgl. 78 ff., 123.

und Eckstein machen eine Ausnahme und umfassen im weiten Umkreise den Anfang der Natur auf der einen, das Ende der Welt auf der anderen Seite und bilden so gleichsam die haltenden Endringe und Handhaben an der geschriebenen Bundeslade der Offenbarung."[39])

Ebenso wie die heilige Schrift ist Schlegel auch die Natur eine Offenbarung Gottes.[40]) Er nennt sie auch eine Art von heiliger Schrift in sichtbarer Form und körperlicher Gestalt, „gleichsam eine in lebendigen Bildern entfaltete Lobrede auf die Allmacht des Schöpfers und seiner ewigen Liebe".

Als dritten Zeugen „von der Herrlichkeit Gottes" nennt Schlegel die Stimme des Gewissens im Menschen und bezeichnet sie als eine innere Offenbarung des Gottes in ihm und als eine erste Hinweisung auf jene anderen beiden größeren und allgemeineren Quellen der offenbarten Wahrheiten.[41])

Endlich offenbart sich Gott in der Weltgeschichte, in welcher überall der Faden einer höheren göttlichen Fügung durchschimmert,[42]) was Schlegel in seiner „Philosophie der Geschichte" näher auszuführen versucht, indem er, wie schon erwähnt, „die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechtes zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe, und von diesem bis zur letzten Vollendung historisch zu entwickeln" unternimmt.[43])

In der „Philosophie der Sprache und des Wortes"[44]) kommt Schlegel zu etwas modifizierten Gedanken über die Offenbarung. Er unterscheidet die zweifache äußere Offenbarung der Schrift und der Natur, welche letztere er auch als eine sichtbare Offenbarung Gottes und seiner ewigen Liebe im äußeren materiellen Stoff bezeichnet, und die zweifache innere des Gewissens und der Andacht, von denen die eine sich bemerkbar macht in einer inneren „verneinend untersagenden,

---

[39]) S. W. XII, 79 f.
[40]) S. W. XII, 71 f., 123.
[41]) S. W. XII, 71 f.; vgl. 59 f.
[42]) S. W. XII, 71 f., 123; vgl. 132, 200.
[43]) S. W. XIII, Vorrede S. IX; XIV, 253. Vgl. 7 ff., 145 ff.
[44]) S. W. XV, 202 ff.

leise oder furchtbar deutlich warnenden oder auch positiv gebietenden Stimme", die andere hingegen „im Gefühle der Andacht, im geistigen Gebet oder auch in dem freien Raume der unendlichen auf Gott und alles Göttliche gerichteten Sehnsucht" sich zeigt und „nur als Ausnahme des besonderen Berufs oder als ein besonderes Genie der Frömmigkeit" sich darstellt. Zu jenen vier Arten oder „Quellen einer höheren, inneren oder äußeren Offenbarung" fügt Schlegel als das „wesentliche Fünfte", als „das gemeinsame Band, als den Mittelpunkt, in dem sich alle berühren, durchdringen, gegenseitig beleben oder auch erst harmonisch vollständig vereinigen", die „Offenbarung der ewigen Liebe im Menschen" hinzu, die „nicht bloß in dem Gefühle der Andacht und der Religion, sondern im allgemeinen Gefühle und dem inneren oder erhöhten Bewußtsein desselben" besteht.[45])

Außer dieser allgemeinen Offenbarung lehrt Schlegel noch eine besondere, sich weiter fortentwickelnde und den „Weltepochen sich anpassende oder vielmehr sie unterscheidende" Offenbarung Gottes, wie wir sie in der ,Lehre vom Menschen, werden kennen lernen.

Somit ist also die Erkenntnis von Gott, die der Mensch hat oder haben kann, da sie auf der Offenbarung beruht, ein bloßes Verstehen eines Gegebenen, ein positives Wissen, eine „Erfahrungswissenschaft von höherer und geistiger Art" und nicht ein „unbedingtes Vernunftwissen". Schlegel begründet diese seine Ansicht mit dem Hinweis darauf, daß, wenn das gesamte Menschengeschlecht niemals etwas von Gott erfahren hätte, sein Wissen von Gott nur ein „selbstgemachtes des eigenen Ich", „eine innere Einbildung und ein bloßer Widerschein der Vernunft und inneren Nichtigkeit" wäre und daß auf einem solchen Wege der Vernunftspekulation „ein bloß idealistischer Begriff von Gott oder wenigstens der Zweifel, daß er nichts als ein solcher sei", schwer abzuwenden sein möchte.[46]) Schlegel verwirft schließlich auch die Annahme einer angeborenen Gottesidee als der Offenbarungstatsache widersprechend.[47])

In bezug auf die Dreieinigkeit Gottes finden sich bei

[45]) S. W. XV, 209f.
[46]) S. W. XII, 63, 66, 68f.; vgl. XIV, 238. Vgl. II, 121.
[47]) S. W. XII, 89.

Schlegel keine charakteristischen Äußerungen. Er weist nur auf die geschichtliche Entwicklung dieses Begriffes hin, der im Alten Testament nur „für den heller Sehenden und tiefer Forschenden“ leise angedeutet werde, sich aber auch in den alten Schriften der Inder und in der Entwicklungsgeschichte des griechischen Geistes bei Plato und den Neuplatonikern finde, jedoch erst im Neuen Testamente und zwar besonders im vierten Evangelium klar zum Ausdruck komme. Eine Beziehung zum Begriffe der Dreieinigkeit liegt auch vor, wenn Schlegel an wenigen Stellen redet von „dem Leben, dem Wort und dem Licht, den drei verschiedenen Gewalten in der Einen Kraft und in dem Einen Wesen“.[48])

[48]) S. W. XII, 228ff.

Lehre vom Menschen.

A. Der Mensch historisch betrachtet.

Schlegels religionsphilosophischen Gedanken über das Verhältnis des Menschen zu Gott liegt zugrunde die Entwicklung dieses Verhältnisses im Verlaufe der Geschichte der Menschheit, in der er den natürlichen Stufengang der göttlichen Führung und Erziehung des Menschengeschlechtes erblickt. Denn er ist ein Gegner der Ansicht, daß in der Welt nur ein toter Mechanismus herrsche, „vermittelst dessen die beiden von dem obersten Künstler gleichlautend gestellten Uhren der zwei parallel neben einander herlaufenden Welten des objektiven Daseins und des subjektiven Bewußtseins, die an sich sonst in gar keiner Berührung stehen, nun so übereinstimmend ablaufen".[49])

An den Anfang der Entwicklung der Menschheit stellt Schlegel, entsprechend der biblischen Tradition, den Menschen im Paradiese, der, nach dem Ebenbilde Gottes frei erschaffen, als himmlisches Erbteil eine volle Erleuchtung des Geistes mitbekommen hatte, dem aber die Erkenntnis des Todes und auch wohl das Dasein der bösen Geister verborgen war, „weil eben darin seine Prüfung bestehen sollte".[50])

Die Fülle aller Vorzüge und Eigenschaften, die den ersten Menschen charakterisieren, faßt Schlegel zusammen in der Bezeichnung „göttlicher Funke des Prometheus", der auf dem von Gott dem ersten Menschen „verliehenen und eingeborenen oder anvertrauten Worte" beruhe, „als worin eben sein eigentümliches Wesen, seine geistige Würde und auch seine höhere Bestimmung besteht und daraus hervorgeht". Aus der lebendigen Kraft, die in und mit diesem von Gott stammenden

[49]) S. W. XII, 133; XV, 216 f.
[50]) S. W. XII, 164 f.

„Worte“ dem Menschen im Anfang gegeben war, ging „das Licht seines Daseins“ hervor. Durch dieses ihm verliehene Wort war der Mensch gleichzeitig zum Herrn und Beherrscher der Erde eingesetzt.[51])

Der erste Mensch hatte, wie auch schon aus dieser seiner Bestimmung zum Beherrscher der Erde hervorgeht, die Aufgabe, „von dem göttlichen Anfangspunkte“ des ihm gegebenen Paradieses aus auch die übrige Natur in ein Paradies zu verwandeln. Daß aber die gesamte übrige Natur kein Paradies „mehr“ sein konnte, davon ist Schlegel deswegen fest überzeugt, „weil sonst gar nicht das Auftreten der Schlange zu erklären wäre“.[52])

Da der Mensch aber der ihm von Gott gewordenen Bestimmung nicht Folge leistete, hat er durch diesen „Sündenfall“ auch jenen Anfangspunkt und festen Boden des Paradieses verloren. Mit dem Verlust des Paradieses läßt Schlegel auch den aller höheren Lebenskräfte und Naturgeheimnisse verbunden sein, die der erste Mensch früher besaß. Der Leib des Menschen wurde „schlechter“ und fiel dem Tode anheim. Er selbst verlor den „göttlichen Mittelpunkt in seinem Innern“, dieses ihm „mitgeteilte, anvertraute Wort“, und sank zur Natur herab und wurde ihr untertan. So bekam er einen zwiefachen Willen, einen göttlichen, Gott suchenden und einen natürlichen, „von der Natur beherrschten und herrschsüchtig naturbegeisterten“ Willen. Es herrschte fortan in seinem Innern nicht mehr Eintracht, sondern Zwietracht.[53])

In den „Kunsttrieben und Kunstarbeiten gewisser Tiere, die wohl eine Art von Ähnlichkeit mit dem Wirken der Vernunft haben und Spuren sind, in denen sich etwas Menschliches zu regen scheint,“ sieht Schlegel noch eine Hindeutung auf eine „ursprünglich innige Verwandtschaft oder nähere Stellung“ der beseelten Natur in ihren aufs höchste entwickelten Lebensformen zu dem Menschen als ihrem ehemaligen Beherrscher.[54])

Die auf die paradiesische Epoche folgende Entwicklung der Menschheit, die durch den Sündenfall allmählich in eine

---

[51]) S. W. XIII, 39, 40. Vgl. 175.
[52]) S. W. XII, 143; XIII, 42 f. Vgl. VIII, 246.
[53]) S. W. XII, 102, 119; XIII, 43.
[54]) S. W. XII, 33.

Mehrheit von Völkern, Geschlechtern, in einander feindliche Stämme und scharf gesonderte Kasten zerrissen wurde, d. h. also ihre Geschichte betrachtet Schlegel unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der Rückkehr zu dem göttlichen oder gottgemäßen Willen, nach der Eintracht zwischen dem natürlichen und göttlichen Willen, mit anderen Worten unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, das dieser durch den Sündenfall verloren.[55])

Diese Entwicklung sieht Schlegel verlaufen in einem bestimmten Stufengange, in dem ihm als Einteilungsprinzip gilt „nur der göttliche Impuls, so wie derselbe historisch gegeben ist, welcher den höheren Anfangspunkt eines neuen Lebens in dem Menschengeschlecht für jede Stufe gebildet hat". Er zählt „in dem Ganzen und in dem allgemeinen Ganzen der großen Wiederherstellung" drei Stufen, d. h. ebenso viele, wie in der Wiederherstellung des harmonischen Bewußtseins — wie später gezeigt werden wird.[56])

In dem dem Menschen ursprünglich verliehenen „Worte der ewigen Wahrheit", worauf die heilige Überlieferung und die göttliche Offenbarung aller Völker in so mannigfach abweichenden Spuren und Bruchstücken hinweise, erscheint Schlegel das charakteristische Merkmal der ersten Stufe der Entwicklung des Menschengeschlechtes. Für die zweite Stufe aber, für „jene volle Mittagsperiode der höchsten Entwicklung der Menschheit, wo die siegreiche göttliche Kraft der wahren Religion in dem Übergewicht der vorherrschenden Nationen nach allen Direktionen so gewaltig hervortritt", wird ihm der Begriff eben dieser Kraft zum Merkmal der historischen Entwicklung. Die geistige Bedeutung und den unterscheidenden Charakter des dritten und letzten Weltalters findet er in dem „höheren Lichte, welches aus jenem alten Erbteil der Wahrheit in der göttlichen Offenbarung und aus dieser neuen Kraft der Liebe in der Religion des Erlösers mit dem Fortgange der Zeiten immer heller und stärker hervortritt und endlich nicht bloß den Staat und die Wissenschaft, sondern auch das ganze Leben christlich gestalten und neu umwandeln soll". Schlegel

[55]) S. W. XIII, 189 ff.; XIV, 7 f. Vgl. 150, 253. Vgl. schon Fragmente aus dem Jahre 1796 bei Windischmann II, 406.

[56]) S. W. XIII, 196 ff.

bezeichnet diese Vollendung der letzten Periode auch als das nicht nur im Dogma, sondern auch in seinen Wirkungen vollendete Christentum oder als die wahre, göttliche Reformation, „statt der bisherigen menschlichen, des ganzen Menschengeschlechtes und überhaupt der Welt und auch der sichtbaren Schöpfung".

Während Schlegel in der „Philosophie der Geschichte" nach den genannten Einteilungsprinzipien „Wort", „Kraft", „Licht" drei Weltperioden unterscheidet, nimmt er in der „Philosophie des Lebens" vier Weltalter an, die schließlich aber auch auf drei zurückgeführt werden können, wenn man die Periode der Urgeschichte, die Schlegel hier als erste hinstellt, nicht besonders rechnet, sondern mit der zweiten zu einer verschmilzt, wie Schlegel es auch selbst getan hat.

Das erste Weltalter reicht nach der „Philosophie des Lebens" vom Sündenfall bis zur Sintflut und umfaßt „die drittehalb tausend Jahre der dunklen Urgeschichte". Die nächsten anderthalb Jahrtausende bilden das zweite Weltalter, von der Sintflut bis zur Erscheinung Christi, „der Mitte und dem Wendepunkte oder neuen Anfangspunkte der uns bekannten Menschheit, von welcher die neue Geschichte anhebt". Das dritte Weltalter umfaßt die nächst folgenden fünfzehn Jahrhunderte, „in denen der neue Lebensanfang in der geistigen, sittlichen, bürgerlichen Ordnung sich vollständig entwickelt hat". Die folgenden drei Jahrhunderte kann man noch zu dieser Periode hinzurechnen, aber man kann sie auch als die erste Epoche des vierten und letzten Weltalters ansehen.[57])

Der Mensch des ersten Weltalters schöpfte seine Erkenntnis Gottes aus der Natur. An Stelle eines geschriebenen Gesetzes hatte er das einfachere, weniger drückende „göttliche Gesetz der Natur", „ein leichtes Gesetz des Lebens, der vollen anwachsenden Lebenskraft und der blühenden Entwicklung für die erste Kindheitsepoche". Seine Religion nennt Schlegel daher eine auf Naturoffenbarung Gottes beruhende Naturreligion und bezeichnet sie gleichzeitig als die erste Stufe im Stufengange der Offenbarung. Dieser vorsintflutliche Mensch übertraf an Lebensdauer, Körperstärke und auch an Energie des Willens und Geisteskraft bei weitem die Söhne der späteren

[57]) S. W. XII, 184.

Zeit, was Schlegel auf die „früherhin reinere, balsamische und lebensvollere oder ernährendere Luft“ zurückführt. Dieses Gigantengeschlecht der Urwelt, wie Schlegel die Menschen des ersten Weltalters auch nennt,[58]) mißbrauchte aber seine gewaltigen Kräfte und Gaben in einer förmlichen Empörung gegen den Schöpfer und erzeugte bei seiner „ungeschwächten Produktionskraft und Naturherrschaft nach allen Seiten wilde Auswüchse und vieles Ungeheure“, so daß Gott kein anderer Ratschluß übrig blieb als die Vertilgung des ganzen Geschlechtes durch die Sintflut.[59])

Im zweiten Weltalter wurde, wie Schlegel ausführt, die einfache, von Gott dem Menschen zugeteilte Wahrheit mit mannigfachen, sinnlichen Naturdichtungen überschüttet, „unter täuschenden Bildern vergraben und selber endlich zum greulichen Trugbilde entstellt“. So kamen die Menschen immer weiter von der Gottheit ab, gerieten innerlich immer mehr in Widerstreit und Verwirrung, bis schließlich die große Sprachverwirrung eintrat, d. h. eine „Menge von sich untereinander selbst nicht mehr verstehenden Sprachen“ entstand, „die nun auch ganz klimatisch verschieden wurden, je mehr das Menschengeschlecht moralisch und geographisch auseinanderging“. An die Stelle der einfachen Gottesverehrung trat meistens „eine sinnliche Naturvergötterung und wilde Naturbegeisterung“ und verdrängte oder entstellte den reinen Gottesbegriff. Neben der in allen Geschlechtern sich „fortpflanzenden und forterzeugenden Lebenskraft“ wurden auch die großen Naturgewalten und Elemente, dann „die himmlischen Geister oder Heerscharen, wie es in der alten Sprache hieß, oder der leuchtende Chor der Gestirne“, „die Genien und Schutzgeister, auch die Abgeschiedenen und Manen“ selbst göttlich verehrt. So kam es nach Schlegel zum Polytheismus, der dann „nach dem eigentümlichen Leben oder der vorherrschenden Lebensrichtung“ bei einer jeden Nation eine verschiedene Gestalt angenommen hätte.[60])

Schlegel betrachtet von den der zweiten Weltperiode angehörenden Nationen, bei denen die alte überlieferte Wahrheit

[58]) Vgl. Fragmente 1813 bei Windischmann II, 476. S. W. XII, 93. Vgl. XIII, 51 ff., 61 f.

[59]) S. W. XII, 195, 201, 266f., 268 ff.

[60]) S. W. XIII, 44 ff., 124 f.

am charakteristischsten entstellt, bezw. aufgefaßt und entwickelt wurde, die Inder, Chinesen, Ägypter und Hebräer als die wichtigsten und weist nach, daß bei jedem dieser vier Völker eins der vier Vermögen des geteilten Bewußtseins sich besonders stark entwickelt hätte und auf die Gestaltung der Religion von besonderem Einfluß gewesen wäre, bei den Indern die Phantasie, bei den Chinesen die Vernunft, bei den Ägyptern der „in alle Tiefen und Geheimnisse der Natur magisch eindringende oder eindringen wollende" Verstand, bei den Hebräern der Wille.

Schlegel charakterisiert diesen als einen „mit herzlichem Verlangen und ganzem Ernst den über alle Natur erhabenen Gott und Schöpfer in der Höhe suchenden und seinem endlich erkannten Lichte, seinen Vorschriften und Winken der väterlichen Führung geduldig und glaubensvoll mit unerschütterlichem Mute folgenden und mitten durch das stürmende Meer und über die öde Wüste hinaus immer nachgehenden Willen". Hiermit ist schon gesagt, daß die Hebräer das Volk sind, das von Gott als „Werkzeug für das Ganze" abgesondert wurde. Diesem Volke wurden die Augen über den Abgrund des Irrtums, in welchem die ganze Welt verloren lag, geöffnet, und sein Blick ausschließlich auf die Zukunft gerichtet. Schlegel kann sich den Charakter und die Geschichte dieses Volkes nicht richtiger aufgefaßt denken, als wenn man es als das prophetische Volk bezeichnet, „das eben dazu und nur zur Hindeutung auf die Zukunft bestimmt und dessen leitende Ideen und innerste Existenz ganz an die Zukunft geknüpft und in eine ferne Zeit hineingelegt war". [61])

Anstatt des Gesetzes der Natur, das Gott den Menschen des ersten Weltalters gegeben, hatte dieses auserwählte Volk der zweiten Weltepoche „ein Gesetz der strengen Vorbereitung und der Verheißung oder der Erwartung für das Jünglingsalter", und zwar ein geschriebenes Gesetz, welches „zur Errettung eines schon entarteten Volkes und zur Bewahrung dieses mitten unter anderen noch viel mehr verwilderten Völkern" am geeignetsten war. Dieses geschriebene Gesetz nennt Schlegel die zweite Stufe im Stufengange der positiven göttlichen Offen-

---

[61]) S. W. XII, 166; XIII, 134 ff.

barung oder der „göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes".[62])

Diesem prophetischen Volke ist nun ebenso wie dem übrigen Menschengeschlechte „volle Zeit zur Entwicklung" gelassen worden. Anderthalb Jahrtausende nach den dritthalb Jahrtausenden des ersten Weltalters sind für diese zweite Stufe der Offenbarung — bzw. für die erste, wie Schlegel sie auch nennt, indem er in der oben erwähnten Weise die Offenbarung des ersten vorsintflutlichen Weltalters nicht mitrechnet — bestimmt gewesen. Nachdem nun die Zeit der Vorbereitung und Erwartung, „die ganze lange Winternacht der alten Götterwelt" vorüber war, kam die welthistorische Entwicklung des Menschengeistes an ihren großen Wendepunkt, „und mit dem Frühlingssolstitium dieser neuen Erscheinung" trat die dritte, bzw. zweite Stufe in diesem Stufengange der Offenbarung oder der „göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes" ein.[63])

Das Gesetz, das diese neue Epoche brachte, nennt Schlegel ein für alle Völker ausgesprochenes Gesetz „des entscheidenden Kampfes und der siegenden Liebe des Unsichtbaren, ja der Vollkommenheit für den reifenden Mann", ein Gesetz, durch das die Menschheit in dem letzten schweren Kampfe, der ihr bevorstände, den vollkommenen Sieg gewinnen sollte und „die völlige Befreiung von der alten Schuldenlast und dem drückenden Joch". Trotzdem sollte diese neue Entwicklungsstufe nicht eine „vollendete Offenbarung des Geistes und des Wissens" sein, „die nur erst für die Zukunft verheißen ward", sondern sie sollte zunächst nur bedeuten „eine völlige Umwendung der Seele aus der vorigen irdischen Finsternis zu dem ewigen Licht und der einen Sonne der Wahrheit zurück" und eben damit auch eine gänzliche Erneuerung und Umgestaltung des Lebens in allen seinen Gewohnheiten, Sitten und Einrichtungen.[64])

Als dritte und letzte Stufe stellt Schlegel die „volle Erleuchtung des Geistes" hin, die „für die letzte Zeit als der Schluß und die Vollendung des Ganzen in der Offenbarung bestimmt" wird.[65])

---

[62]) S. W. XII, 267, 163.
[63]) S. W. XII, 167.
[64]) S. W. XII, 167, 277 f., 163.
[65]) S. W. XII, 163.

In dem „in zunehmender Progression anwachsenden Kampfe seiner Zeit“ sieht Schlegel schon einen Hinweis auf das Herannahen des Entscheidungstages, „wo dann mit dem vollendeten Siege der göttlichen Offenbarung, mit der Feuertaufe des Geistes, die alsdann dieser letzten Zeit erteilt werden soll, zugleich jener lange verheißene Seelenfrieden eintreten werde, wo unter dem Einen unsichtbar sichtbaren göttlichen Führer alle, die auf ihn hoffen, in seiner Liebe vereinigt sein werden“. [66])

Es erscheint wunderbar, daß Schlegel der Person und dem Werke Christi sowohl in der „Philosophie des Lebens“, als auch in der „Philosophie der Geschichte“ so wenig Beachtung widmet, daß sich also so gut wie keine christologischen Gedanken bei ihm finden. Schlegel war sich dessen selbst bewußt und begründet in der „Philosophie der Geschichte“ diesen Mangel mit dem Hinweis darauf, daß er „die Geheimnisse und Wunder des Lebens und Sterbens des Heilands, ja auch selbst das Ganze seiner Lehre, insofern sie doch auf das innigste mit jenen anderen Wundern und Geheimnissen verwebt und selbst das größte Wunder und Geheimnis sei“, als ausschließlich der Religion angehörend betrachtet. Ja, er fordert sogar, daß das „Gnadengeheimnis der göttlichen Erlösung des Menschengeschlechtes, dieses Heiligtum,“ ganz der Religion überlassen bleibe. Denn wenn die Philosophie dasselbe ihrem „wissenschaftlichen Denksysteme einverleiben“ wollte und „eben dadurch schon zu erklären versuchte“, hörte das Geheimnis der Erlösung auf, ein „göttliches Faktum“ zu sein, während es doch nur als ein solches Religion und die ewige Grundlage derselben sei und sein könne. [67])

Deshalb wendet sich Schlegel auch gegen diejenigen, die Christus für einen Philosophen, „einen jüdischen Sokrates“, für den „erhabensten und edelsten unter allen reinen Sittenlehrern“ halten, und behauptet, daß, „wenn Christus nicht mehr gewesen sei als dieses, er dann auch nicht einmal dieses wäre“. Er nennt diese Ansicht eine unhistorische, antichristliche, nicht nur weil sie mit allen Verheißungen und Berichten in dem schneidendsten Widerspruch stände, sondern noch weit mehr

---

[66]) S. W. XII, 174, 283. Vgl. XIV, 242 ff., 256.
[67]) S. W. XIV, 6 f., 10 f.

deswegen, „weil, wenn dieser göttliche Mittelpunkt aus der Weltgeschichte weggenommen wird, alsdann aller historische Zusammenhang in derselben verloren geht, der allein auf dieser neuen Gotteskraft im Wendepunkt der Zeiten und bis an das Ende bleibenden Gotteshoffnung beruht". Ohne diese Voraussetzung, ohne diesen Glauben würde Schlegel die ganze Weltgeschichte nichts sein als „ein Rätsel ohne Lösung, ein Labyrinth ohne Ausgang, ein großer Schutthaufen aus den einzelnen Trümmern, Steinen, Bruchstücken von dem unvollendet gebliebenen Bau, aus der großen Tragödie der Menschheit, die alsdann gar kein Resultat haben würde".[68])

Schlegel glaubt fest daran, daß beim Herannahen der Zeit der Vollendung Christus wiederkehren werde, um „alles noch einmal neu zu machen" und den Triumph des Christentums endlich herbeizuführen, „da Ein Hirt und Eine Herde in der ganzen Menschheit sein soll".

B. Der Mensch psychologisch betrachtet.

Außer der geschichtsphilosophischen Gedankenreihe, in der das Verhältnis der historischen Menschheit zu Gott den Gegenstand der Betrachtung bildete, läßt sich in den drei letzten philosophischen Werken Schlegels noch eine psychologische Gedankenreihe verfolgen, die das Verhältnis des einzelnen Menschen oder vielmehr des Bewußtseins zu Gott zum Thema hat und eine psychologische Erklärung des Zwiespaltes bieten will, in dem trotz des durch Christi Erscheinung eingetretenen „neuen Anfangspunktes der Menschheit" der Mensch sich noch immer mit Gott und mit sich selbst befindet.

Die Ursache des Zwiespaltes zwischen Mensch und Gott ist nach Schlegels Darstellung der Zwiespalt des menschlichen Bewußtseins in sich selbst. Schlegel sucht diesen Zwiespalt, den er für „die einzige Tatsache des Bewußtseins" hält, zunächst an dem Widerstreite zwischen Verstand und Willen nachzuweisen. Denn nur selten „wollen wir wahrhaft und bleibend, was wir doch als das Bessere erkennen, und wiederum verstehen wir oft sehr wenig oder gar nicht, was wir am entschiedensten und heftigsten wollen".

---

[68]) S. W. XIV, 11.

Vernunft und Phantasie vollends stehen „im inneren Denken und im Großen des äußeren Lebens" fast immer einander feindlich gegenüber, so daß Schlegel also lieber, anstatt von einem vierfachen Bewußtsein zu reden, sagen möchte: „Geviertеilt oder in vier Stücke, wo nicht in noch mehr, zerrissen ist dieses unser jetziges Bewußtsein".[69])

Als Ursache dieser „durchaus geschichtlichen Tatsache" stellt Schlegel den Sündenfall hin, d. h. „jene Begebenheit, welche die Offenbarung uns mitteilt, von der aber auch jeder in seinem Innern die Spuren findet und erkennt", „jene Verfinsterung des Bewußtseins" nämlich, welche dem jetzigen Zustande des Menschen voranging und welche dadurch veranlaßt wurde, daß „ein fremdes, feindliches Wesen zwischen die Seele und die sie erleuchtende Sonne" getreten ist. Wie durch „die erste Seelenverfinsterung" auch der organische Leib des Menschen „schlechter" geworden ist, so ist auch dem menschlichen Bewußtsein durch sie ein „nichtiges und falsches Denken als ein geistiger Todeskeim und mannigfacher Same des Irrtums" eingepflanzt und angeerbt worden, der an sich selbst nicht eine neue Schuld, sondern bloß eine natürliche Folge der ersten Schuld sei.[70])

Wäre die Seele — Schlegel braucht hier wie auch bisweilen sonst, pars pro toto, Seele für Bewußtsein — durch den Sündenfall nicht verfinstert worden, dann würde nach Schlegels Ansicht das menschliche Bewußtsein viel einfacher sein als jetzt. Es würde bloß aus Verstand, Seele und Willen bestehen, also ein dreifaches sein. Der Unterschied zwischen Verstand und Willen würde fortbestehen, da er, wie oben gezeigt, allen erschaffenen Geistern wesentlich sei und selbst dem unerschaffenen Geiste in einem gewissen Sinne beigelegt werde. „Allein auf dem fruchtbaren Boden dieses harmonischen Denkens und Fühlens, in diesem Seelengarten des inneren Lichtes, würden sie befreundet zusammen wandeln" und mit einander wirken, niemals aber, wie meistens im wirklichen Leben, durch eine tiefe Kluft getrennt sein.[71])

Vernunft und Phantasie aber können nicht als ursprüng-

---

[69]) S. W. XII, 108 ff; XIII, 132 ff., 195; XV, 24 ff., 31, 46 ff. Vgl. „Concordia" S. 202 f. und S. 204 f.

[70]) S. W. XII, 111.

[71]) S. W. XII, 117.

liche Vermögen des menschlichen Bewußtseins betrachtet werden, was Schlegel durch den Hinweis darauf zu „begründen“ sucht, daß die Seele, welche beide umfaßt, erst nachdem sie finster geworden war, in diese zwei Hälften oder Vermögen zerfallen konnte, in „ein bloß nach, d. h. hinterdrein und abstrakt, also mehr oder minder tot denkendes und an sich kraftloses Direktionsvermögen auf der einen und in eine blinde Produktionskraft als wilden, obwohl allerdings lebendigen Naturtrieb und Natursinn im Denken und Dichten auf der anderen Seite“.

Daher stellt Schlegel auch die Vernunft und Phantasie in dem angeborenen, verderbten Bewußtsein des Menschen als die erste Quelle und den eigentlichen Sitz des Irrtums hin, in den der Mensch verfiel, „seit der Mittelpunkt seines Bewußtseins entzwei gegangen ist“, und nennt als die eine Art dieses Irrtums „die subjektive Gestaltung des materiellen Scheines“, die von der Phantasie ausgehe und die Grundlage jeder Mythologie, „d. h. des Begriffes des Heidentums selbst“ bilde. Daher definiert Schlegel das Heidentum auch geradezu als einen „dichterisch ausgesprochenen Materialismus“, der allerdings auch mit dem Pantheismus leicht in Berührung trete, sobald die poetische Einkleidung einmal als eine solche erkannt sei.[72])

Einen Rückfall in das Heidentum und in das alte Reich der Phantasie nennt es Schlegel, wenn die Naturwissenschaft und Naturphilosophie in „sehr wissenschaftlichen“ Zeitaltern in der höchsten Steigerung „des dynamischen Wissens“ und in rein wissenschaftlichen Formeln auftritt und bloß „die unendliche Lebenskraft und das dynamische Spiel und Gesetz derselben“ als das Höchste erkennt und mithin die Natur vergöttert. Solange eine solche Philosophie durchaus nichts anderes und nichts Höheres erkenne als das Dasein selbst, seien der positive und der negative Pol alles Daseins die neuen Götter, welche in diesen wissenschaftlichen Dichtungen bald so, bald anders gestellt und verherrlicht werden und in diesen eine ähnliche Stelle einnähmen, wie Jupiter und Venus oder Mars und Apollo in der alten Mythologie.[73])

---

[72]) S. W. XII, 248f. Vgl. Windischmann I, 128; II, 38.
[73]) S. W. XII, 250.

Betrachtet Schlegel so das Heidentum und die „heidnische" Naturphilosophie und Naturwissenschaft als eine Ausgeburt der Phantasie und als den ersten großen Irrtum des in Zwiespalt befindlichen Bewußtseins, so sieht er in dem Rationalismus die natürliche Ausgeburt der Vernunft und einen viel allgemeineren und mächtiger herrschenden Irrtum, „das eigentlich neue Heidentum in wissenschaftlichen Zeiten", das besonders in seinem Jahrhundert herrsche und sowohl das Leben, wie die Wissenschaft in die größten und gefahrvollsten Abwege und tiefsten Abgründe des Irrtums führe.[74])

Alle falschen Systeme, die philosophischen Irrtümer, wie die falschen Religionen, jede Art des „theoretischen Unglaubens und -Irrglaubens", verlegt Schlegel zwischen diese beiden „Endpunkte des falschen Denkens", den „Naturalismus" auf der einen und den „Vernunftabsolutismus" auf der anderen Seite.[75])

Aber auch in den beiden anderen Grundkräften des menschlichen Bewußtseins, in dem Verstande und in dem Willen, findet Schlegel verderbliche Keime „zu einer besonderen Art und bestimmten Form des Irrtums, vorzüglich des wissenschaftlichen". Damit will Schlegel, wie aus einer anderen Stelle deutlicher hervorgeht, sagen, daß er dem Verstande und Willen, „nämlich dem fehlerhaften sophistischen Verstande und dem fehlerhaft absoluten Willen", nicht die Erzeugung eines Irrtums, wohl aber die Mitwirkung bei der Ausbildung und Vollendung eines von jenen beiden anderen Vermögen ausgehenden Irrtums zuschreibt.[76])

Als die eigentümliche Form des dem Willen besonders eignen Irrtums nennt Schlegel das absolute Wollen, das dem Menschen gleichsam mit angeboren ist und sich zeigt in dem Eigensinn des Kindes, im Starrsinn des Sektenstifters oder eines anderen Parteihauptes. Im philosophischen Irrtum wirke der absolute Wille sehr wesentlich zur Befestigung desselben mit, aber bloß in formeller Hinsicht. Werde hingegen „das Absolute selbst als Gegenstand genommen", so sei das Streben nach diesem eben das, was den einen wie den anderen Irrtum auf den höchsten Gipfel treibe und ihm die Krone aufsetze.

[74]) S. W. XII, 250.
[75]) S. W. XII, 250ff.
[76]) S. W. XII, 252f.

Auf die Natur und ein bestimmtes Natursystem angewandt, gebe es diesem „gerade das Ausschließende und Abgeschlossene, wodurch es, von dem Höheren und eigentlich Göttlichen losgetrennt und ganz allein in sich selbst begründet, zur pantheistischen Selbstgenügsamkeit und Vergötterung der falschen Einheit hinübergeführt werde". Auf die „in der Ichheit befangene" Vernunft übertragen, erzeuge das Streben nach dem Absoluten den „idealistischen Irrtum", welcher selbst schon der erste Schritt oder wenigstens der gewöhnliche Übergang zu dem „wissenschaftlichen Atheismus" sei.[77])

Die dem Verstande eigentümliche Irrtumsform kann Schlegel aus der bisherigen Bestimmung desselben, daß er ein geistiges Durchblicken und lebendiges Durchschauen seines Gegenstandes sei, nicht ableiten. Er findet deshalb ein Neues in ihm, eine „falsche genialische Kraft" und hält die Benennung „sophistischer Verstand" für die kürzeste und treffendste Bezeichnung der ihm eigenen Irrtumsform. Dieser „sophistische Verstand" ist nun nach Schlegels Ausführungen „das ausführende Organ" aller falschen Systeme. Sein Anteil an dem Geiste und Inhalte des „Systems der Unwahrheit" ist „entgegengesetzt der idealistischen Verirrung des absoluten Wollens unter der herrschenden Idee des Unbedingten" und besteht in der Hinneigung zu einer realistischen Weltansicht „nach dem angenommenen Grundsatze von der allgemeinen Nichtswürdigkeit aller Dinge nicht nur in moralischer Beziehung oder im praktischen Leben und auf dem historischen Gebiete, sondern auch in der Natur und in der ganzen Schöpfung und ferner in der skeptischen Verachtung aller Andersdenkenden oder aller der gemeinen Geister, die sich nicht zu diesem selbstbewußten Nichtwissen und Unglauben erheben können". So wie Schlegel das absolute Wollen sich nicht ohne eine „gewisse Verkehrtheit" des Verstandes denken kann, so enthält ihm auch der „sophistische Verstand" immer eine „Beimischung von üblem Willen und einem absichtlichen Verschließen gegen die Wahrheit".[78])

So findet Schlegel also in der „in Bildern träumend lebenden und ganz darin versunkenen und berauschten

---

[77]) S. W. XII, 253f.
[78]) S. W. XII, 254ff.

Phantasie", in der „dialektisch streitenden oder dynamisch spielenden Vernunft", in dem „leidenschaftlich blinden und absoluten Willen" und in dem „kalten, abstrakten und toten Verstande", in diesen fehlerhaften Formen des durch die Sünde des Abfalls von Gott zerrütteten Bewußtseins die erste Quelle des religiösen und philosophischen Irrtums, des Zwiespaltes zwischen Glauben und Wissen, zwischen Glauben und Unglauben.[79])

Jetzt erhebt sich die Frage, wie dieser Zwiespalt beseitigt werden, d. h. wie das Bewußtsein ihm entrissen und seine Harmonie wiederhergestellt werden kann. Die Antwort auf diese Frage kann nur gefunden werden durch Zusammenstellung aller der mehr oder weniger unklaren und einander oft widersprechenden Äußerungen, die lose durch die „Philosophie des Lebens", „Philosophie der Geschichte" und „Philosophie der Sprache und des Wortes" zerstreut sind.

Die wahre und bleibende Einheit des Bewußtseins kann nach Schlegels Darstellung nur in einer näheren und innigeren Verbindung des Geistes und der Seele mit Gott gefunden werden, der die Quelle aller Einheit, aller Wahrheit und alles Lebens ist. In diesem Sinne nennt Schlegel wohl auch in der „Philosophie der Sprache und des Wortes" Gott den Schlußstein des gesamten menschlichen Bewußtseins.[80])

Als erreichbar stellt Schlegel jene Einheit des Bewußtseins aus dem Grunde hin, weil die Seele trotz des Zwiespaltes eine zur Unsterblichkeit erschaffene und das Unsterbliche an sich liebende Seele ist und bleibt, der Mensch also immer noch eine Spur des göttlichen Ebenbildes in sich trägt. In ähnlicher Weise redet Schlegel in der „Philosophie der Sprache und des Wortes" von der „Idee des Göttlichen und der Gottheit" selbst, durch die es uns ermöglicht wird, Gott, den Schlußstein unseres Bewußtseins und den Mittelpunkt der Einheit, „der doch außer oder vielmehr über dem menschlichen Bewußtsein gelegen sei", zu erfassen und festzuhalten.[81])

Die Möglichkeit einer solchen näheren Verbindung mit Gott, d. h. also der Wiederherstellung des menschlichen Bewußtseins, sieht Schlegel noch näher gerückt durch den

[79]) S. W. XII, 380.
[80]) S. W. XII, 112; 122. XV, 133, 135. Vgl. „Concordia", S. 210.
[81]) S. W. XII, 82; XV, 135f. Vgl. Windischmann II, 444.

„zweiten neuen und göttlichen Anfangspunkt des menschlichen Daseins", der durch die Erscheinung Christi gegeben ist und an den sich die Seele bloß anzuschließen braucht, um Harmonie zu gewinnen.

Schlegel drückt diesen Vorgang der Vereinigung des Menschen mit Gott durch eine algebraische Gleichung aus: Es soll das A unseres eigenen Selbst mit dem „ganz unbegreiflichen X der unermeßlichen Gottheit" in eine Gleichung und Verbindung gebracht werden. Nun ist aber das Ich des Menschen nicht ein solches A, denn nirgends findet er sich als ein Erstes, sondern immer nur als ein Abgeleitetes und Zweites. Deshalb setzt Schlegel an die Stelle des A ein B, zu dem es (das A) durch ein hinzugekommenes Y geworden sei, so daß in dieser „Gleichung des Lebens" zwei Unbekannte sich finden, jenes „unbegreifliche" X und dieses überall „entgegentretende und widerstrebende" Y. D. h. es entsteht die Frage: „Wie soll dieses unser B auf sein erstes ursprüngliches A zurückgeführt, wie soll es von dem bösen Y befreit und mit dem höchsten X verbunden werden?" Die Auflösung dieses Problems findet Schlegel darin, daß jenes „unbegreifliche X der unermeßlichen Gottheit" als der ewige Logos zugleich A, d. h. lebendig und in der Menschheit wirklich geworden ist und solches auch wirklich und wahrhaft noch ist, nämlich der neue Anfangspunkt des menschlichen Daseins, „der von Gott gegebene Anfangsbuchstabe für das ganze menschliche Daseinsalphabet, welcher ohnehin dem B schon ursprünglich zugrunde lag und ihm von jeher fehlte und an welchem sich nun dieses und jeder andere nachfolgende Buchstabe anreihen, mit ihm verbinden und ihm gleichwerden kann und in dieser Gleichstellung, da jetzt das A = X ist, selbst zu der mit dem unerreichbaren X fähig werden, zugleich aber auch von dem ewig hinderlichen — Y für immer befreit werden kann, da dieses — Y dem X gegenüber doch nur eine negative Größe wird und also in nichts aufgeht".[82])

Als das Organ einer solchen Verbindung der Seele mit Gott durch Anschließung an diesen neuen Anfangspunkt, womit der Zwiespalt des Bewußtseins aufhört, nennt Schlegel den Willen. Der Verstand sei zwar der höhere Erkenntnissinn für

---

[82]) S. W. XII, 305 ff.

die „Offenbarung des Geistes und den Geist der Offenbarung" und führe uns die ersten Schritte zum Verständnisse unser selbst und des Schöpfers, bringe uns aber nur zum Verstehen und lasse uns so auf einer Vorbereitungsstufe stehen. Außerdem könne das Licht der Erkenntnis, das dem Verstande aufgegangen sei, ja wieder verdunkelt werden. Daher hält Schlegel für jedes lebendige Verhältnis mit Gott, das mehr als ein bloßes Verstehen sein soll, die Mitwirkung des Willens für wesentlich notwendig. „Die innere Einwilligung und Zustimmung in den Willen Gottes, diese stille Bejahung desselben ist es allein, welche den Menschen, der nun einmal auch Gott gegenüber frei erschaffen ist, zu Gott führen kann." Darum bezeichnet Schlegel auch den Willen und nicht den Verstand als den eigentlichen Gottessinn im Menschen.[83])

Der stillen Einwilligung in den göttlichen Willen läßt Schlegel an einigen Stellen noch die Sehnsucht nach dem Ewigen und Göttlichen vorangehen, welche die Wurzel alles Edelsten und Besten im Menschen sei und darum auch in der heiligen Schrift so hochgestellt werde.[84])

Den Zustand des Bewußtseins, welcher die Übergangsstufe bildet aus dem vierfach geteilten in das harmonisch zusammenwirkende Bewußtsein, bezeichnet Schlegel in der „Philosophie der Sprache und des Wortes" als einen „ganz unbestimmt formlosen, aber lebendig bewegten und fruchtbar erregten" Gefühlszustand. Deshalb nennt er wohl auch das Gefühl „den vollen Mittelpunkt und das lebendige Zentrum des ganzen Bewußtseins", das alle Extreme desselben in sich vereinigt.[85])

Die mehr und mehr vollendete Harmonie des Bewußtseins, die eine Folge ist der durch den Willen herbeigeführten Anschließung der Seele an Gott, wie er in Christus den Menschen menschlich nahe gekommen ist, erblickt Schlegel in der „dreifachen Gnadenblume von Glauben, Hoffnung, Liebe", die er deshalb auch „das allumfassende, bedeutende Symbol des inneren höheren Lebens", „des inneren religiösen Dreiklangs" nennt.[86])

---

[83]) S. W. XII, 75, 122, 124 ff.; XIII, 141 f.
[84]) S. W. XII, 129.
[85]) S. W. XV, 126.
[86]) S. W. XII, 129 f. Vgl. „Concordia" S. 213 f. und Windischmann II, 45.

Durch den Glauben, den Schlegel streng unterschieden wissen will von dem gleichgültigen Wiederholen einer toten Gewohnheitsformel, den er vielmehr charakterisiert als einen lebendigen und persönlichen Glauben an den lebendigen und persönlichen Gott und Erretter, tritt der lebendige Geist der Wahrheit an die Stelle, welche sonst das bloß abstrakte Denken eines verkehrten Verstandes in dem ehemals toten Bewußtsein einnahm.

Die Liebe aber verdrängt das „versteinerte oder leidenschaftlich wilde" absolute Wollen und ruft in dem Willen ein „versöhntes, harmonisches" Leben hervor. In der „Philosophie der Sprache und des Wortes" hingegen läßt Schlegel in der Liebe „die beiden Hälften der Seele", Vernunft und Phantasie, vereinigt sein, fügt aber hinzu, daß auch für den Verstand und Willen „eine reine, starke, sittlich geordnete Liebe selbst zur anderen Natur und, nachdem sie die höhere, göttliche Weihe empfangen hat, zur stillen und unsichtbar herrschenden Seele des Lebens geworden ist, die beste und schnell zum Ziel führende Grundlage, um den tief eingewurzelten Widerstreit zwischen ihnen auszugleichen, wodurch dann der innere Mensch mit sich in Harmonie gebracht und das sonst getrennte Bewußtsein als ein Ganzes wiederhergestellt ist".

Nach der „Philosophie des Lebens" sind in der „starken, göttlichen" Hoffnung, in dem kühnen Vertrauen „der liebenden Seele zu Gott die alles leitende, ordnende und schlichtende Vernunft und die das Unendliche ahnende Phantasie" wieder völlig eins geworden.

In der „Philosophie der Sprache und des Wortes" geht Schlegel auf sein Lieblingsschema: Glaube, Liebe, Hoffnung noch näher ein. Aus seinen dort angestellten Untersuchungen, die eigentlich mehr dialektischen Spielereien gleichen, möge nur noch erwähnt werden, daß er Glaube, Liebe, Hoffnung als die Grundgefühle des Ewigen im Menschen, als die drei Kategorien des christlichen Bewußtseins bezeichnet, die nicht bloß ein vorübergehend, sondern ein fortwährend erhöhtes Bewußtsein „in sich enthalten".[87])

Ferner bringt Schlegel dort die drei Elemente Glaube, Liebe, Hoffnung in Beziehung zu dem „ungeteilt-vollständigen"

---

[87]) Vgl. S. W. XV, 145 f. u. 187 f.

Bewußtsein, das aus Geist, Seele, Sinn — wofür er auch Leben setzt — bestehen soll, und bezeichnet den Glauben als einen „Akt des Geistes", die Liebe als „die Richtung der ganzen Seele auf Gott" und die Hoffnung als das „neue Leben, was aus beiden hervorgeht".[88])

Hiermit ist aber schon auf das hingewiesen, was Schlegel in der „Philosophie des Lebens" vollständiger ausführt, daß nämlich die Wiederherstellung der Harmonie des Bewußtseins nichts anderes ist als das Zurückführen des vierfachen Bewußtseins auf ein dreifaches, auf ein „dreieinig zusammenwirkendes", auf ein nur aus Seele, Geist und Sinn bestehendes Bewußtsein. Je mehr nämlich die Seele jenes „neue große Menschenwort, jenen zweiten Gottesanfang in sich aufnimmt und von ihm befruchtet wird", je mehr hören Vernunft und Phantasie auf, mit einander im Gegensatz, überhaupt auch getrennte Vermögen zu sein, und verschmelzen endlich ganz in die „denkende und liebende Seele". Der Verstand ist nicht mehr ein toter, kalter, abstrakter, sondern ein „lebendig erwachter, d. h. eben ein Geist", „ein in diesem neuen Leben freier und wirkender Geist". Auch der Wille hört auf, leidenschaftlich absolut zu sein. „Der nicht mehr blinde, sondern sehende Wille ist aber eins mit dem Sinn als dem dritten Gliede des Bewußtseins und ganz bewaffnet und armiert mit diesem."[89])

— Hierzu muß bemerkt werden, daß Schlegel in seinem letzten philosophischen Werke für den Begriff Sinn den Ausdruck „inneres Gefühl" eingeführt wissen will, weil hiermit das dritte Element des dreifachen Bewußtseins, das „in seiner unbestimmten Allgemeinheit alle Gegenstände des Bewußtseins oder Arten des höheren Sinnes zugleich umfasse", besser bezeichnet würde. —[90])

Durch die erfolgte Wiederherstellung des Bewußtseins tritt, um alles noch einmal zusammenzufassen, der Glaube an die Stelle des falschen Wissens, das mit dem Unglauben oder Irrglauben gleichbedeutend ist, der sich in einer „materiellen Naturvergötterung", „Anbetung der sinnlichen Lebenskraft", in der „abstrakten Vernunftvergötterung der absoluten Ichheit"

[88]) S. W. XV, 179 f.
[89]) S. W. XII, 380 f. Vgl. XV, 31 f.; 52.
[90]) S. W. XV, 131 f.

oder in dem „falschen Kraftgefühl des bösen genialischen Geistes“ zeigte, „der alles verachtet und verspottet außer sich selbst“.

Somit ist also die Einheit von Glauben und Wissen erreicht, was Schlegel noch eingehender erörtert, indem er den Glauben als das Aufnehmen der göttlichen Wahrheit in die Seele, das Wissen als das Ergreifen eben dieser Wahrheit mit dem Geiste definiert und so in ihrem gemeinsamen Objekte, „in der Wahrheit, d. h. in Gott“ ihre Einheit begründet findet.[91])

Damit diese Einheit gewahrt bleibe, fordert Schlegel folgendes Verhältnis beider zu einander: „Die glaubende Seele soll als die Frau vom Hause dort die erste Stelle behaupten; der wissende oder nach dem Wissen strebende Geist mag als der Mann in der inneren Familie auch außer dem Hause diesem oder jenem Geschäft nachgehen; nur aber soll er immer wieder an den heimatlichen Herd zurückkehren und sich dort an der rein emporsteigenden Flamme der Andacht und der frommen Betrachtung oft von neuem erwärmen. Und wenn er etwa in seinen Wanderungen vorzüglich in dem reich geschmückten Garten der Natur sich ergangen hat, so mag er von den mitgebrachten seltenen Samenkörnern oder edlen Holzarten auch eines oder das andere in die Flamme werfen, um zu dem leuchtenden und erwärmenden Glanze noch einen ätherischen Wohlgeruch hinzuzufügen.“[92])

Die Wiederherstellung des Bewußtseins, durch welche die Einheit von Glauben und Wissen erreicht wurde, stellt Schlegel hin als die Frucht einer langen und langsamen Entwicklung und nimmt, analog der stufenweise fortschreitenden Entwicklung der Menschheit seit dem Sündenfall, auch in der Entwicklung des einzelnen Menschen einen bestimmten, allmählich fortschreitenden „Stufengang der Erleuchtung“ an: Es muß erst „der Sinn angeregt und geöffnet“ werden. Dann muß die Seele auf das Gute und Göttliche hingelenkt, es muß dasselbe „nicht bloß mit dem ersten Blick des Erstaunens ergriffen, sondern mit dem vollen Gefühl und inniger Liebe dafür in die Seele gepflanzt und diese ganz damit erfüllt und auf das rechte Ziel bleibend hingewendet“ werden, wodurch sie wieder

---

[91]) S. W. XII, 219 ff. Vgl. 243 ff.
[92]) S. W. XII, 223 f.

„innerlich Eins und ergänzt oder von neuem ein Ganzes" wird. Auf dieser Grundlage des „ersten Lichtanfangs" kann dann der freie Geist die göttliche Wahrheit selbst ergreifen, im lebendigen Glauben festhalten, lebendig nach dieser Erkenntnis wirken und handeln, „je nach dem Standpunkte in der großen Gotteswelt, der ihm angewiesen ist".[93])

Diese Ordnung kann nicht „überschritten und keine Stufe übersprungen" werden. Denn dieser allmähliche Stufengang der „natürlichen" Entwicklung des Bewußtseins, „der inneren Entwicklung des höheren Lebens in dem einzelnen Menschen", ist von der ewigen Weisheit bestimmt.

In jener in einem allmählichen Stufengange durch den Anschluß der Seele an Gott erlangten Wiederherstellung des Bewußtseins sieht Schlegel auch die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen bewirkt und so das höchste und wahre Leben, die endliche Bestimmung des Menschen erreicht: Denn die „in Gott gereinigte und wieder vollständig gewordene" Seele wird wieder „geistig fruchtbar" und in dieser inneren Fruchtbarkeit dem „produktiven Vermögen" des Schöpfers ähnlich, wenn auch nur „in unermeßlich weitem Abstande". Der lebendig wirkende Geist in dem harmonischen, vollendeten Bewußtsein wird ebenso dem Geiste in dem von Ewigkeit unerschaffenen Wesen ähnlich. Der lebendig tätige Sinn aber ist „seiner Bedeutung nach" ein Abbild des „wirkenden göttlichen Wortes".[94])

Diesen „geistigen Dreiklang des inneren höheren Lebens" setzt Schlegel also in Beziehung zu der „dreifachen Kraft und Eigenschaft des Einen göttlichen Wesens" und findet so „die wunderbare Analogie zwischen dem schwachen, veränderlichen Menschen und dem unendlichen Geiste der ewigen Liebe".[95])

Nachdem man sich so die ganze Gedankenentwicklung Schlegels in bezug auf die Wiederherstellung des Bewußtseins im „einzelnen" Menschen vergegenwärtigt hat, klingt es höchst wunderbar, wenn Schlegel plötzlich in der „Philosophie der Geschichte" die Wiederherstellung des Bewußtseins nur als Ausnahme und „höhere Gabe des genialischen Geistes" hinstellt oder als eine Folge „der mehr als gewöhnlichen

[93]) S. W. XII, 160 ff., 165., 225 f., 236 f. Vgl. XIII, 195 f.
[94]) S. W. XII, 383 f.
[95]) S. W. XIII, 195; XV, 52.

Charakterstärke" bezeichnet und sie als „das letzte Ziel und Ideal alles geistigen und sittlichen Strebens für den Menschen" in die Zukunft projiziert. Wenn Schlegel aber auch in der „Philosophie des Lebens" die Wiederherstellung des Bewußtseins einmal von dem Beginne „einer wahrhaft neuen Zeit" abhängig macht, so geht daraus hervor, daß Schlegel sich tatsächlich die Wiederherstellung des Bewußtseins erst in der Zukunft verwirklicht denkt, entsprechend seiner Ansicht von der auf das Ziel des göttlichen Ebenbildes zuschreitenden Entwicklung der Menschheit und in Übereinstimmung mit der Bezeichnung der jetzigen Weltepoche als einer Zeit der Erwartung und der „mühsamen Vorbereitung". Indem Schlegel aber so dem Menschen der Gegenwart das Ziel der religiös-ethischen Entwicklung raubt, leugnet er eigentlich die Notwendigkeit der Ethik überhaupt, was auch ganz unzweideutig die von ihm in der „Philosophie des Lebens" ausgesprochene Behauptung beweist, nach der „bei der göttlichen Wiederherstellung und Theokratie des Bewußtseins der Mensch sich fast nur ganz leidend verhalten kann und es genug ist, wenn er nur nichts hindert und verdirbt".[96])

In der „Philosophie der Sprache und des Wortes" redet Schlegel von einem „höheren Leben", das er zwar als ein ausnahmsweise eintretendes betrachtet, aber nicht als eine Folge der Wiederherstellung des Bewußtseins bezeichnet. Er sieht vielmehr in dieser Erscheinung des „höheren Lebens" einen „Moment des höchsten Entzückens im Gefühle der Andacht oder auch der eigentlichen Ekstase, die, insofern sie eine wirkliche und wahre ist, als ein Intervall der Ewigkeit mitten in der Zeit oder auch als ein vorüberfliehender Lichtblick in jene höhere Welt des vollen und ungehemmten geistigen Lebens betrachtet werden muß".[97])

Aber auch in der „wahren Kunst und höheren Poesie" findet Schlegel solche Momente, in denen Zeit und Ewigkeit miteinander in Berührung treten. „Denn auch hier ist es unter der irdischen Hülle der sinnlichen Erscheinung, der zeitlichen Begebenheit, der bildlichen Dichtung doch das Ewige, was überall hindurchschimmert."

---

[96]) S. W. XII, 381 f.; XIII, 131 f. Vgl. XV, 26 f.
[97]) S. W. XV, 96 ff. Vgl. Windischmann II, 398.

Diese Übergangsmomente verlegt Schlegel in die „höheren Elemente des Bewußtseins", in die „ewigen Grundgefühle der menschlichen Brust" und zwar zunächst in die dem menschlichen Gemüte eingepflanzte und „hier aus dem Verborgenen wieder aufquellende" Erinnerung der ewigen Liebe und in das „reine Gefühl der unendlichen Sehnsucht", in den „Instinkt für die Ewigkeit" oder die „reine Geisterbegierde nach Gott", wie er jenes Gefühl auch nennt. Endlich läßt Schlegel, indem er, wie auch im vorhergehenden, Gedanken aus seiner zweiten philosophischen Entwicklungsperiode wieder aufnimmt, jene Übergangsmomente stattfinden in der „wahren Begeisterung", die das Göttliche, von welchem sie erfüllt ist, nicht in der weiten Ferne der Vergangenheit, wie die Erinnerung der ewigen Liebe, auch nicht in der Ferne der Zukunft, wie die Sehnsucht nach dem Unendlichen, sucht, sondern es als ein Gegenwärtiges und Reales ergreift.[98])

Die Erinnerung der ewigen Liebe als Urquelle des höheren Lebens findet Schlegel besonders in der Poesie, weshalb er diese auch „die transzendentale Erinnerung des Ewigen im menschlichen Geiste", „das höhere Erinnerungsorgan des ganzen Menschengeschlechtes", „einen geistigen Nachhall der Seele, einen Strahl der wehmütigen Erinnerung an das verlorene Paradies" nennt.

Die unendliche Sehnsucht hingegen tritt Schlegel als Urquell des höheren Lebens besonders in der Musik entgegen, „der sehnsüchtig hinreißenden und eben darum auch magisch ergreifenden und alldurchdringenden Kunst".

Die „wahre Begeisterung des Göttlichen" schließlich kommt Schlegel am meisten in der bildenden Kunst zum Ausdruck.

Schlegel, der bisher in seiner dritten und letzten religionsphilosophischen Entwicklungsperiode immer auf dem Boden eines mystisch verdunsteten und verdichteten kirchlich-katholischen Bekenntnisses stand, liebäugelt in den letzten Äußerungen, wie in seiner ersten Periode, mit einer ästhetischen Weltanschauung. Er selbst will nicht in diesen Verdacht geraten und weist deshalb nachdrucksvoll darauf hin, daß eine „unbedingt ästhetische Grundlage" sowohl für dieses, als auch für jenes Leben ungenügend sei. Denn eine ästhetische Welt-

[98]) S. W. XV, 97 ff. Vgl. XIII, 236 und Windischmann II, 91, 94.